KWAME ANTHONY APPIAH

COSMOPOLITISM

ETICA ÎNTR-O LUME A STRĂINILOR

Chestiuni ale vremurilor noastre

Vremurile noastre au fost denumite o epocă a informației, dar, deşi informațiile nu au fost nicicând mai abundente, ideile sunt acelea care ne modelează şi remodelează lumea. "Chestiuni ale vremurilor noastre" reprezintă o serie de cărți în care gânditorii importanți din zilele noastre explorează ideile care au preț în noul mileniu. Autorii – începând cu filosofii Kwame Anthony Appiah, avocatul şi profesorul de drept Alan Dershowitz, precum şi laureatul premiului Nobel, economistul Amartya Sen – privilegiază claritatea fără a se îndepărta jenați de complexitate; aceste cărți sunt atât autentic angajate, cât şi autentic angajante. Fiecare dintre ele recunoaşte importanța studierii valorile noastre, dar şi a felului în care ne rezolvăm conflictele ivite între aceste valori. Legea, dreptatea, identitatea, moralitatea, libertatea şi alte conceptele precum acestea sunt în acelaşi timp ameţitor de abstracte şi strigător de familiare. Înțelegerea lor ajută să ne definim cine suntem şi cine sperăm să devenim pentru că suntem produsul a ceea ce reuşim să facem cu ele. În consecință, aceste cărți invită cititorul să reexamineze supozițiile oferite de-a gata şi sa ia la trântă puternicele tendințe cu care este confruntat. Fie că rezonezi cu aceşti autori, fie că te certi cu ei, te vor lăsa în final cu părerile proprii puse la încercare, dacă nu chiar schimbate. Punctele de vedere ale autorilor acestei serii sunt diverse, vocile sunt distincte, chestiunile sunt vitale.

HENRY LOUIS GATES JR., EDITORUL SERIEI
PROFESOR W. E. B. DU BOIS AL UMANITĂȚII
UNIVERSITATEA HARVARD

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
11 IUL. 2014

Chestiuni ale vremurilor noastre

Alte titluri, în curând:

ALAN DERSHOWITZ

Preempțiunea – Un cuțit cu două tăișuri

AMARTYA SEN

Identitate și violență: Iluzia destinului

Alți autori, în curând:

WILLIAM JULIUS WILSON

LOUIS MENAND

CLAUDE STEELE

CHARLES FRIED

AMY GUTMANN

NICK LEMANN

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY
11 IUL. 2014

Kwame Anthony Appiah

COSMOPOLITISM

691 675

ETICA ÎNTR-O LUME A STRĂINILOR


BCU IASI 1023247

EDITURA ANDRECO EDUCATIONAL GRUP

Ediție coordonată de Andrei Pogonaru

ALE

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

APPIAH, KWAME ANTHONY
Cosmopolitism : etica într-o lume a străinilor / Kwame Anthony Appiah. - Bucureşti : Andreco Educational Grup, 2007
ISBN 978-973-87839-4-2

172.16

COSMOPOLITANISM: Ethics in a World of Strangers. Copyright © 2006 by Kwame Anthony Appiah. All rights reserved

Copyright © 2007, Editura ANDRECO EDUCATIONAL GRUP pentru versiunea în limba română

Toate drepturile sunt rezervate EDITURII ANDRECO EDUCATIONAL GRUP. Nicio parte a acestei cărţi nu poate fi reprodusă sau utilizată în orice formă sau scop, prin metode mecanice sau electronice, inclusiv fotocopiere, înregistrare sau orice alt mijloc de înmagazinare şi prelucrare a informaţiei fără aprobarea scrisă a editorului.

Coordonarea traducerii din limba engleză: Cornelia Grünberg şi Andrei Pogonaru
Coperta realizată de: Ana Radu
Pictura coperţii: Petru Lucaci
Redactare şi tehnoredactare: Maria Crăciun

ISBN 978-973-87839-4-2

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY



Mamei mele, cetăţean al unei lumi şi al mai multora

...pentru tine: pentru că tu credeai că
fleacurile mele valorau ceva.

--Catullus

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI
BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

CUPRINS

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INTRODUCERE

CONVERSÂND

Străbunii noştri din cele mai îndepărtate vremuri erau tot oameni. Să ne închipuim că o fetiţă obişnuită, născută cu patruzeci de mii de ani în urmă, ar fi fost răpită de un călător în timp şi crescută într-o familie obişnuită în New York-ul de azi, ea ar fi gata să meargă la colegiu tot la optsprezece ani. Ar învăţa limba engleză (împreună cu – cine ştie? – spaniola şi chineza), ar înţelege trigonometria, ar urmări baschetul şi ar asculta muzică pop; probabil că şi-ar dori un pearcing în limbă şi vreo două tatuaje. Şi ar fi total diferită faţă de fraţii şi surorile pe care le-a lăsat în timpul lor. De-a lungul întregii istorii, noi ne-am format în cadrul unor mici comunităţi de oameni ce au creat diferite popoare. Printre cete de vânători sau culegători ne-am întâlnit pe parcursul unei zile obişnuite numai cu oameni pe care i-am cunoscut de-o viaţă. Tot ceea ce strămoşii noştri îndepărtaţi mâncau sau îmbrăcau, fiecare unealtă pe care o foloseau, fiecare altar pe care îl cinsteau, totul era produs în interiorul acelui grup. Cunoştinţele lor proveneau fie de la strămoşii lor fie din propria lor experienţă. Aceasta a fost lumea ce ne-a dat formă, lumea în care a fost creată natura noastră.

Acum însă, dacă mă plimb pe Fifth Avenue în New York într-o zi obişnuită, o să am în câmpul meu vizual mai multe fiinţe umane decât au văzut într-o viaţă întreagă cei mai mulţi dintre acei vânători-culegători preistorici. Între atunci şi acum, unii dintre străbunii noştri s-au aşezat

şi au învăţat să facă agricultură; au creat sate, oraşe şi, în final cetăţi; au descoperit apoi puterea scrisului. Acesta a fost un proces lent. Populaţia Atenei antice, la vremea când a murit Socrate, la sfârşitul secolului al cincilea î.Hr, ar fi putut încăpea în doar câţiva zgârie-nori. Cu trei sferturi de secol mai târziu, Alexandru a pornit la drum din Macedonia pentru a cuceri lumea, cu o armată de treizeci, patruzeci de mii de oameni, ceea ce înseamnă mai puţin decât oamenii care fac naveta la Des Moines în fiecare luni dimineaţă. Când, în secolul întâi, populaţia Romei a ajuns la un milion, ea a devenit primul oraş de asemenea mărime. Pentru a-i putea hrăni pe locuitorii oraşului, romanii au trebuit să clădească un imperiu, să aducă grâne din Africa. Deja la vremea aceea ei au inteles cum se poate trăi umăr la umăr în societăţi unde majoritatea celor care îţi vorbesc limba, cu care împarţi legile şi care ţi-au pus mâncarea pe masă sunt oameni pe care nu îi cunoşti niciodată. Este un miracol cum creierul uman a fost modelat de lunga noastră istorie, şi a putut fi orientat către acest nou fel de viaţă.

Pe vremea când au început să construiască aceste societăţi mai mari, majoritatea oamenilor ştiau puţin despre modul de viaţă al altor triburi şi puteau influenţa doar câteva vieţi pe plan local. Numai în ultimele două secole, pe măsură ce fiecare comunitate umană a fost atrasă treptat într-un unic păienjeniş al comerţului şi într-o reţea globală de informaţii, am ajuns la un punct de unde fiecare dintre noi poate să-şi imagineze în mod realist că este posibil să contactezi pe oricine dintre cele şase miliarde de semeni ai săi şi că poate trimite acelei persoane ceva ce aceasta merită să aibă: un radio, un antibiotic, o idee bună. Din nefericire, mai putem trimite, prin neglijenţă sau la fel de bine din malitiozitate, şi lucruri care vor cauza mult rău: un virus, un poluant al aerului, o idee proastă. Iar posibilităţile de bine şi de rău sunt multiplicate peste măsură atunci când este

vorba de politicile duse de guverne în numele nostru. Împreună îi putem ruina pe bieții fermieri îndesând pe piețele lor cerealele noastre subvenționate, le putem ciunti industriile prin tarife punitive, le putem livra arme care vor ucide mii și mii de oameni. Împreună putem ridica și standardele de viață, adoptând noi politici privind comerțul sau ajutoarele, putem preveni sau trata bolile cu vaccinuri și produse farmaceutice, putem lua măsuri împotriva schimbărilor climaterice la nivel global, putem încuraja rezistență la tiranie și preocuparea pentru valoarea fiecărei vieți omenești.

Și, bineînțeles, există și rețeaua mondială de informație – radioul, televiziunea, telefonul, internetul – mijloace cu care nu numai că putem afecta oriunde vieți, dar cu ajutorul cărora putem afla despre viața de pretutindeni. Fiecare persoană despre care știi câte ceva și pe care o poți afecta este cineva față de care ai responsabilități: să spui acest lucru înseamnă să afirmi însăși ideea de moralitate. Provocarea în cazul acesta este de a folosi mințile și inimile formate de-a lungul a milenii de trai în cadrul unor grupări locale și de a le echipa cu idei și instituții care ne vor permite să trăim împreună, ca tribul global ce am devenit.

În cadrul cărui registru să mergem mai departe? Să pariem pe "globalizare" – termen care cândva se referea la o strategie de marketing și care apoi a început să desemneze o teză despre macroeconomie, iar acum pare că învăluie totul și nimic. Pe "multiculturalism"? Un alt trasfer formal, care adesea desemnează boala pe care își propune să o vindece. Cu oarecare ambivalență, m-am oprit asupra termenului "cosmopolitism". Înțelesul său este în egală măsură controversat iar omagierea sa poate sugera o neplăcută superioritate față de provincialismul recunoscut. Imaginați-vă pe cineva gen *Comme des*

Garçons – înveşmântat sofisticat, cu o carte de credit platinum a celor ce zboară frecvent, privind, cu amabilă condescendență, la un fermier cu fața roşie, în salopetă de muncitor. Fără îndoială vă vețicrispa.

Poate că totuşi termenul ar putea fi recuperat. El s-a dovedit a fi un supraviețuitor. Cosmopolitismul datează cel puțin de pe vremea cinicilor din secolul al patrulea î.Hr., cei care primii au folosit expresia cosmopolit, "cetățean al cosmosului". Formularea voit paradoxală reflecta scepticismul general al cinicilor față de obiceiuri şi tradiție. Un cetățean – *un politēs* – aprținea unui anume *polis*, un oraş căruia el sau ea îi datora loialitatea. Cosmosul pentru ei nu se referea la lume, în sens pământean, ci în viza universul. A vorbi despre cosmopolitismul în semnificația lui inițial utilizată şi mai târziu presupunea negarea viziunii convenționale potrivit căreia fiecare persoană civilizată aparținea unei anume comunități printre alte comunități.

Crezul elaborat de stoici a fost preluat începând cu secolul al treilea î.Hr., iar acel fapt a avut o importanță decisivă pentru istoria sa intelectuală. Stoicismul romanilor – Cicero, Seneca, Epicteus şi împăratul Marc Aureliu – s-a dovedit a fi pe placul multor intelectuali creştini, odată ce creştinismul a devenit religia Imperiului Roman. Pare o ironie faptul că, deşi Marc Aureliu a încercat să suprime noua sectă creştină, extraordinarele sale *Meditații*, un jurnal filosofic scris în secolul al doilea d.Hr., în perioada în care el se lupta să salveze Imperiul Roman de invadatorii barbari, au continuat să atragă cititorii creştini timp de aproape două milenii. O parte din fascinația acestui text, după părerea mea, se datorează convingerii cosmopolite a împăratului stoic, exprimată atunci când insistă pe neasemuitele cuvinte profund umanitare ale legată Sfântului Petru "nu există nici evrei, nici greci, nu există nici înlănțuire, nici libertate, nu există nici bărbat şi nici femeie: pentru că voi sunteți totuna cu Iisus Cristos". [1]

Traseul ulterior al cosmopolitismului nu a fost lipsit de succese. Lui îi pot fi atribuite unele dintre cele mai mari realizări ale Iluminismului, inclusiv "Declarația drepturilor omului" din 1789 și ideile lui Immanuel Kant privind o "ligă a națiunilor". În 1788, într-un eseu din jurnalul său intitulat *Teutscher Merkur*, Christoph Martin Wieland – numit cândva un Voltaire german – exprimându-și idealul scria: "Cosmopoliții...privesc întreaga omenire de pe pământ ca pe tot atâtea ramuri ale unei singure familii, iar universul ca pe un stat, căruia ei îi sunt cetățeni, laolaltă cu alte nenumărate ființe umane, promovând împreună sub imperiul legilor generale ale naturii perfecțiunea întregului, în timp ce fiecare, în modul său specific, este ocupat să-și vadă de propriul bine." [2] Iar Voltaire– pe care nimeni, din păcate, nu l-a numit un Wieland francez – vorbea cu elocvență despre obligația de a-i înțelege pe aceia cu care împărțim planeta, legând explicit această nevoie de independența noastră economică globală. "Hrăniți de produsele solului lor, îmbrăcați în pânzeturile acestora, amuzați de jocurile pe care ei le-au inventat, instruiți chiar de arhaicele lor fabule morale, de ce am neglija să înțelegem mintea acestor nații, printre care comercianții noștri europeni au călătorit încă de pe vremea când găsit drumul către ei?"[3]

Așadar există două standarde care se împletesc în noțiunea de cosmopolitism. Unul exprimă ideea că avem obligații față de ceilalți, obligații care se extind dincolo de cei cu care suntem în relații de vecinătate sau cu care împărtășim aceiași cetățenie. Celălalt standard ne spune că se cuvine să luăm în serios valoarea nu numai a vieții omenești în general, ci și a anumitor vieți omenești, ceea ce presupune să cunoaștem practicile și credințele care le-au dat semnificație. Oamenii sunt diferiți, cosmopolitul știe asta, și mai știe că sunt multe de învățat din fiecare diferență. Există atât de multe posibilități omenești care merită să fie exploatate, încât nu ne

aşteptăm şi nici nu ne dorim ca toate persoanele, sau toate societăţile să conveargă spre un singur mod de viaţă. Indiferent care ar fi obligaţiile noastre faţă de ceilalţi (sau ale lor faţă de noi), fiecare are dreptul să meargă pe propria lui cale. Aşa cum vom vedea, vor fi şi timpuri în care aceste două idealuri – preocuparea pentru univers şi respectul pentru diferenţele legitime – se vor ciocni. Este vorba de un sens în care cosmopolitismul nu este numele unei soluţii, ci al unei provocări.

Un cetăţean al lumii: cât de departe putem duce această idee? Chiar ar trebui să repudiezi toate manifestările locale de loialitate şi părtinire în numele acestei vaste abstracţiuni, umanitatea? Unii adepţi ai cosmopolitismului s-au mulţumit să gândească aşa; şi adesea au ajuns ţinta uşoară pentru ridiculizări.. "Prietenul oamenilor şi duşman al aproape oricărui om cu care are de-a face," spunea în mod memorabil fiziocratul din secolul al optsprezecelea, marchizul de Mirabeau, care a scris tratatul *L'Ami des hommes*, asta când nu era prea ocupat să îşi încarcereze propriul fiu. "Un iubitor în felul său, dar unul care îi urăşte pe cei de-un sânge cu el", spunea Edmund Burke despre Jean-Jaques Rousseau, cel care îi predase orfelinatului pe toţi cei cinci copii cărora le-a fost tată.

Şi totuşi, versiunea imparţialistă a crezului cosmopolit a continuat să fascineze. Virginia Woolf predica "eliberarea de loialităţile ireale" – pentru naţiuni, sex, şcoală, vecini, şi aşa mai departe. Lev Tolstoi, în acelaşi spirit, a protestat vehement împotriva "stupidităţii" patriotismului. "Pentru a distruge războiul, distruge patriotismul", scria el într-un eseu din 1896 – cu douăzeci de ani înainte ca ţarul să fie alungat de o revoluţie în numele clasei muncitoare internaţionale. Unii filosofi contemporani au afirmat în mod similar că legăturile naţiunilor nu au relevanţă morală – ele fiind nişte

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

accidente ale istoriei care nu au dreptul la nicio pretenţie asupra conştiinţei noastre.

Dar dacă există prieteni ai cosmopolitismului care mă enervează, tot aşa sunt fericit să mă opun celor mai zgomotoşi dintre duşmanii săi. Atât Hitler, cât şi Stalin – care au fost de acord cu puţine lucruri, cu excepţia ideii despre crima care ar fi întâiul instrument al politicii – au lansat în mod regulat invective împotriva "cosmopoliţilor desrădăcinaţi"; şi, în timp ce pentru amândoi, anti-cosmopolitismul a fost deseori doar un eufemism pentru anti-semitism, li se părea firesc să vadă în cosmopolitism un duşman. Asta pentru că amândoi aveau nevoie de un soi de loialitate faţă de o parte a umanităţii – o naţiune, o clasă – care elimina loialitatea faţă de întreaga umanitate. Gândul unic pe care toţi cosmopoliţii îl împărtăşesc este că niciun fel de loialitate locală nu poate justifica ignorarea faptului că fiecare fiinţă umană are reponsabilităţi faţă de toate celelalte. Din fericire, nu vrem să ţinem partea nici naţionaliştilor care îi abandonează pe toţi străinii, nici nucleului de cosmopoliţi dedicaţi, care îşi privesc prietenii şi concetăţenii cu o imparţialitate glaciară. Poziţia care merită să fie apărată ar putea fi numită (în ambele sensuri) un cosmopolitism parţial.

Există un pasaj care frapează şi astăzi în lucrarea lui George Eliot, *Daniel Deronda*, publicată în 1876, an în care s-a întâmplat ca Anglia să aibă întâiul – şi, până acum, şi ultimul prim ministru evreu, Benjamin Disraeli, ridicat la rangul de Conte de Beaconsfield. Disraeli, deşi a fost botezat şi a crescut în spiritul Bisericii Anglicane, a păstrat mereu conştiinţa mândră a strămoşilor săi evrei (dat fiind numele său de familie, pe care tatăl său îl ortografia, D'Israeli, ar fi fost şi greu să o ignore). Dar Deronda, care a fost crescut în Anglia ca gentleman creştin, îşi descoperă originea iudaică de abia când

devine adult; şi reacţia lui este aceea de a se dedica promovării "poporului său ereditar":

> În găsirea originilor sale era ca şi cum ar fi descoperit un suflet adăugat – judecata sa nu mai hoinărea prin labirinturile unei simpatii imparţiale, ci însemna alegerea, cu nobila părtinire care este cea mai bună forţă a omului, acea camaraderie mai apropiată, care produce simpatia practică – schimbând acea rezonabilitate de ochi de pasăre care se avântă-n sus, pentru a evita preferinţa şi care pierde total sensul calităţii, pentru generoasa rezonabilitate de a trage umăr la umăr cu oameni cu o moştenire asemănătoare.

Observaţi că în pretenţia unei loialităţi iudaice – un suflet "adăugat" – Deronda nu a respins loialitatea umană. El îi spunea mamei sale, "cred că drept ar fi fost ca eu să fi fost crescut cu conştiinţa de a fi evreu, dar trebuie să fi fost întotdeauna un lucru bun pentru mine faptul că am avut o educaţie şi o simpatie pe cât de largi cu putinţă." Acesta este acelaşi Deronda, până la urmă, care explicase decizia sa de a studia în străinătate în termeni eminamente cosmopoliţi: Doresc sa fiu un englez, dar vreau să înţeleg şi alte puncte de vedere. Şi mai vreau să scap prin studiu de o simplă atitudine englezească."[4] Loialităţile şi fidelităţile cetăţenilor pe plan local determină mai mult decât ceea ce dorim; ele determină ceea ce suntem. Iar în vorbirea lui Eliot despre "o camaraderie mai apropiată, care produce simpatia practică" rezonează afirmaţia lui Cicero cum că "societatea şi camaraderia omenească vor fi mai bine slujite dacă vom conferi mai multă bunătate acelora cu care suntem îndeaproape asociaţi ."[5] O credinţă care dispreţuieşte protejarea celor apropiaţi şi al comunităţii, poate avea un trecut, dar nu şi un viitor.

În finalul mesajului către mine şi surorile mele, tatăl meu a scris, "Amintiţi-vă că sunteţi cetăţeni ai lumii." Ca lider al mişcării de independenţă pentru Coasta de Aur, el nu a identificat niciodată un conflict între părtinirile locale şi o moralitate universală – între a fi parte a locului în care te aflai şi parte a unei comunităţi umane mai extinse. Crescut cu un asemenea tată şi cu o mamă englezoaică legată profund de familia din Anglia, dar rădăcini solide în Ghana, unde trăise timp de o jumătate de secol, am avut un simţ al familiei şi al tribului multiplu şi debordant: şi nimic nu putea să-mi pară mai firesc.

În mod sigur, nimic nu *este* mai obişnuit. În termeni geologici, a trecut doar o clipă de când fiinţele omeneşti au părăsit întâia oară Africa, şi există puţine locuri în care ele nu şi-au găsit un habitat. Imboldul de a migra nu e mai puţin "natural" decât imboldul de a te aşeza. În acelaşi timp, cei mai mulţi dintre aceia care au învăţat limbile şi obiceiurile altor locuri, nu au făcut-o din simplă curiozitate. Câţiva erau în căutare de hrană pentru gânduri; cei mai mulţi erau însă în căutare de hrană pur şi simplu. Ignorarea profundă a altora este în mare măsură privilegiul celor puternici. Este foarte posibil ca poliglotul bine-călătorit să se regăsească fie printre cei mai săraci, fie printre cei mai bogaţi – aşa cum e posibil să se regăsească într-un bidonville, sau la Sorbona. Aşadar, cosmopolitismul nu ar trebui considerat o realizare înflăcărată: el începe cu simpla idee că în comunitatea umană, precum şi în comunităţile naţionale, este nevoie să ne dezvoltăm obiceiurile de coexistenţă: dialogul în înţelesul său cel mai vechi, acela de a trăi împreună şi de a te asocia.

Şi tot asta înseamnă dialogul în sensul său modern. Oraşul Kumasi, unde am crescut, este capitala regiunii Asante din Ghana, şi, pe când eram copil, principala sa stradă comercială se numea Kingsway Street. În anii 1950,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dacă hoinăreai prin oraş în jos spre şantierele de cale ferată din centrul oraşului, ai fi trecut mai întâi pe lângă Bazarul lui Baboo, care vindea alimente din import. Dl. Baboo – un indian fermecător si curtenitor – conducea bazarul ajutat de familia lui mereu mai mare. Dl. Baboo era membru activ al clubului Rotary şi contribuia întotdeauna la diferitele proiecte de caritate, care erau una din distracțiile clasei mijlocii din Kumasi. Eu însă îmi amintesc de dl. Baboo pentru că era foarte bine aprovizionat cu dulciuri şi zâmbea mereu. Nu pot reconstrui drumul mai departe, în josul străzii, pentru că nu toate magazinele aveau bomboane care să-mi fixeze amintirile. Îmi amintesc, totuşi, că luam orez de la Frații Irani; şi că ne opream adesea pe la diferite familii libaneze şi siriene, musulmane şi maronite, şi chiar la un filosofic Druze, numit dl. Hanni, care vindea îmbrăcăminte din import şi care, era întotdeauna gata pentru o discuție despre necazurile Libanului său de baştină. Mai erau şi alți "străini" printre noi. În barăcile militare din mijlocul oraşului puteai găsi mulți nordici cu "diferite grade", soldați şi ofițeri fără comisariat, cu fețele gravate după tiparele lor etnice. Erau şi europenii ocazionali – arhitectul grec, artistul ungur, doctorul irlandez, inginerul scoțian, nişte avocați şi judecători englezi, precum şi un larg sortiment internațional de profesori de la universitate. Mulți dintre ei, spre deosebire de oficialitățile coloniale, au rămas aici şi după independență. Niciodată nu m-am întrebat când eram copil, de ce călătoreau aceşti oameni atât de departe, pentru a trăi şi a munci în oraşul meu natal; dar, eram bucuros că o făceau. Conversațiile purtate peste liniile de demarcare pot fi primejdioase, cu atât mai mult cu cât lumea se micşorează, iar posturile de pază devin mai mari. Merită deci să ne reamintim că ele pot fi şi o plăcere. Ceea ce oamenii de ştiință porecleau adesea cu numele de "celălaltul cultural" n-ar trebui să producă nici milă, nici consternare.

Cosmopolitismul este o aventură şi un ideal: dar nu poţi să nu ai respect pentru diversitatea umană şi să te aştepţi ca toată lumea să devină cosmopolit. Obligaţiile acelora care doresc să se asocieze cu cei de-un fel cu ei – pentru a ţine restul lumii la distanţă, aşa cum face populaţia Amish din Statele Unite – sunt doar aceleaşi cu obligaţiile de bază pe care le avem cu toţii: să facem pentru ceilalţi ceea ce cere moralitatea. Şi totuşi, o lume comunităţi separate ca într-un stup, nu mai pare azi o opţiune serioasă, asta în cazul în care ar fi fost vreodată. Şi calea segregaţiei şi a izolării a fost întotdeauna deviantă în cadrul speciei noastre veşnic călătoare. Cosmopolitismul nu înseamnă o lucrare grea însă repudierea lui poate deveni.

În dezmeticirea de după 11 septembrie au existat o mulţime de discuţii agitate privind împărţirea în "noi" şi "ei". Ceea ce este adesea luat de bun este imaginea unei lumi în care conflictele se dezvoltă în urma unor conflicte dintre valori. Adică asta considerăm noi că e bine: asta e ceea ce ei consideră că e bine. Această imagine a lumii are rădăcini filosofice; este gândită, argumentată, plauzibilă. Dareu cred că este greşită.

Ar trebui să fiu mai clar: această carte nu este o carte despre politică, nici nu se vrea o contribuţie la dezbaterile despre adevărata faţă a globalizării. Sunt de profesie filosof, iar filosofii rar scriu cărţi utile. Totuşi, sper să reuşesc să vă conving că există întrebări teoretice interesante care sunt camuflate de adevărurile globalizării. Mănunchiul de întrebări de care doresc să mă ocup par destul de abstracte. Cât de reale sunt valorile? Despre ce vorbim când discutăm despre deosebiri? Există vreo variantă a dreptului relativist? Când se ciocnesc morala şi bunele maniere? Poate cultura fi "posedată"?

Ce datorăm noi străinilor în virtutea umanității cu care o împărțim? Dar modul în care aceste întrebări ne joacă viețile nu e chiar atât de abstract. Până la urmă, sper că o să reuşesc să te fac să gândeşti mai greu despre lume ca fiind divizată între Vest şi Est; între locali şi moderni; între o anemică etică a profitului şi o sângeroasă etică a identității; între "noi" şi "ei". Străinătatea străinilor, veneticul veneticilor: aceste lucruri sunt suficient de reale. E vorba doar că am fost încurajați, nu în mică măsură, de intelectuali bineintenționați, să exagerăm semnificațiile acestora la scară de magnitudine.

Aşa cum voi argumenta, este o greşeală – înspre care noi, trăitorii unei epoci ştiințifice, suntem în mod special înclinați – să te opui discutării unor valori "obiective". În absența unor ştiințe naturale ale corectului şi greşitului, cineva, al cărui model de cunoaştere este fizica sau biologia, va fi înclinat să concluzioneze că valorile nu sunt reale; sau, în orice caz, nu reale precum atomii sau nebuloasele. În fața acestei tentații, doresc să mă agăț de cel puțin un aspect important al obiectivității valorilor: acela că există unele valori care sunt, sau ar trebui să fie, universale, tot aşa cum există o mulțime de valori care sunt, şi trebuie să fie, locale. Nu putem spera să atingem un consens final aupra modului în care să clasificăm şi să ordonăm astfel de valori. De aceea, modelul la care mă voi întoarce este acela al conversației – şi, în mod special, al conversației dintre oamenii cu diferite moduri de viață. Lumea devine mult mai aglomerată: în următoarea jumătate de secol, specia noastră, cândva mereu în căutare, se va apropia de nouă milioane. În funcție de împrejurări, conversațiile purtate peste demarcații pot fi încântătoare, sau chiar ofensatoare: ceea ce ele sunt totuşi în principal este inevitabil.

CAPITOLUL 1

OGLINDA SFĂRÂMATĂ

Povestea unui călător

În această carte vom întâlni mulți cosmopoliți și anticosmopoliți, dar niciunul, după părerea mea, care să combine dintr-un tot elementele ambelor categorii la fel de bine ca personajul care va fi primul dintre tovarășii noștri de călătorie. Sir Richard Francis Burton a fost un aventurier din perioada victoriană, a cărui viață a dat credibilitate acelei dubioasei zicale, cum că adevărul e mai străin decât ficțiunea. Născut în 1821, el a călătorit prin Europa de când era copil, împreună cu familia sa, și a pentrecut mult timp încercând să cunoască poporul rrom. Contemporanilor săi englezi le plăcea să spună că de Burton s-a lipit ceva din spiritul de hoinar al țiganilor. A învățat limba greacă modernă la Marsilia, precum franceza și italiana, inclusiv dialectul napoletan, în anii în care familia sa se tot muta printre comunitățile britanice de expatriați din Franța și Italia. Apoi a ajuns la Oxford, învățând și bearneza – o limbă intermediară dintre franceză și spaniolă – și (ca orice alt student din acele vremuri) cunoștea greaca veche și latina clasică.

Burton nu a fost doar un extraordinar lingvist. El a fost unul dintre cei mai mari spadasini europeni ai zilelor sale. Înainte de a fi exmatriculat de la Oxford (pentru că a ignorat interdicția colegiului de a participa la curse), el l-a provocat la duel pe un coleg, pentru că acesta își bătuse

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

joc de mustața sa de morsă. Când colegul a refuzat să accepte că fusese provocat la duel, Burton a tras conlcuzia că nu se afla acolo printre gentlemeni, ci printre “băcani”. Este foarte posibil ca adversarul său să fi fost un gentleman care aflase despre dibăcia lui Burton în mânuirea spadei.

La vârsta de douăzeci şi unu de ani, Richard Burton a lucrat la Compania pentru India de Est din Sindh, unde la cunoştințele sale de limbi europene moderne şi clasice, a adăugat şi limbile gujarati, marathi, afgana şi persana, asta în timp ce îşi perfecționa stăpânirea arabei şi a limbii hindi, pe care începuse să le studieze încă din Anglia. În ciuda faptului că era creştin (cel puțin cu numele), el a reuşit în 1853 să fie primit ca pelerin la Mecca şi Medina, pozând drept *pathan* din provincia de frontieră a Indiei de Nord-est. A călătorit şi în zone întinse din Africa. În 1858, împreună cu John Hanning Speke au fost cei dintâi europeni care au văzut Lacul Tanganyika, iar apoi a vizitat, printre altele, Somalia (unde s-a dat drept neguțător arab), precum şi Lagosul, Sierra Leone, Cape Coast şi Accra (loc în care azi se află Ghana). Cunoştea multe poteci din Asia şi din America Latină; a tradus *Kama Sutra* din sanscrită, *Grădina înmiresmată* şi *O mie şi una de nopți* din limba arabă (aceasta din urmă în şaisprezece volume, cu celebrul “eseu epilog”, care includea unul dintre primele sondaje inter-culturale asupra homosexualității). Peste măsură de capabil, a tradus din portugheză *Lusiadele* lui Luiz Vaz de Camões – o omagiere a marelui explorator al lumii care a fost Vasco da Gama. Traducerile sale l-au făcut cunoscut (chiar celebru, în ceea ce priveşte erotica orientală); de asemenea a mai scris gramatici pentru două limbi indiene şi un vast număr din cele mai extraordinare relatări de călătorie dintr-un secol în care exista un grad mare de concurență în ceea ce priveşte acest gen. În 1880 a publicat un lung poem care a fost, cum spunea el, o

traducere după "*Kasidah* lui Haji Abdu El-Yezdi", originar din oraşul părăsit Yazd, din centrul Persiei (unul dintre puţinele centre importante ale zoroastrianismului din Iran).

Qasida (aşa cum ortografia el) este o formă de poezie clasică arabă pre-islamică, cu reguli metrice stricte, care începe, prin tradiţie, cu evocarea unei tabere părăsite. Deşi forma a fost respectată şi înainte de ascensiunea Islamului, ea şi-a găsit înflorirea în zilele de început ale Islamului, înainte de secolul al optulea d.Hr., când era socotită de către mulţi ca cea mai înaltă formă a artei poetice. A qasida a fost scrisă de-a lungul secolelor în multe locuri din lumea islamică, în limba turcă şi urdu, în persană, precum şi în arabă. Haji Abdu din Yazd, prezentat de Burton, era ataşat "unei versiuni estice a umanitarismului, amestecată cu scepticism, sau, cum spunem noi azi, cu un comportament ştiinţific al minţii". De asemenea, aşa cum se poate înţelege citind acest poem, o ficţiune. Pentru că deşi Kasidah este pătrunsă de spiritul sufismului – tradiţia mistică a Islamului – în poem se fac aluzii şi la teoria evoluţionismului lui Darwin, şi la alte idei din Occidentul epocii victoriene. Burton, "traducătorul", în notele sale analizează aceste caracteristici , la care Haji Abdu adăugă:

> unei uşurinţe naturale o măiestrie în învăţarea limbilor...o înmagazinare dezordonată de felurite lecturi; crâmpeie de chineză şi de egipteană veche; de ebraică şi de siriană; de sanscrită şi de prakit; de slavă, în special lituaniană; de latină si de gracă, inclusiv de greacă modernă, de berberă, în dialectul nubian şi de zend şi de akkadiană, pe lângă persană, care era limba sa maternă, şi arabă, limba clasica din şcoli. Şi nici măcar nu era necunoscător în "-ologii" şi în triumfurile descoperirilor ştiinţifice moderne.

Talentele lingvistice ale acestui Sufi imaginar sunau puţin cam prea asemănător cu cele ale lui Burton, totuşi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

intenția sa nu era de a înşela. La începutul notei se spune că Abdul "prefera să se autointituleze El Hichmakâni...asta însemnând "Din Niciun Domeniu, De Niciunde". Punctul de vedere al lui Burton este că Haji Abdu este un bărbat fără un simț puternic al identității naționale sau locale (aş îndrăzni să spun, un cosmopolit dezrădăcinat). Totodată Burton ne va da cele mai mari indicii că El-Yezdi este invenția sa.

În mod sigur, autorul acestui *Khasidah* îşi exprimă vederile care, pentru un musulman tradițional, sunt mai mult decât eretice. Într-una dintre strofe el anunță:

Nu există niciun Rai, nu există niciun Iad;
acestea sunt visele unei minți de prunc...

În alta parte spune:

Nu există nici Bine, nu există nici Rău;
acestea sunt capriciile unei vreri mortale...

Pe scurt, poemul poate suna –corect, probabil, pentru un nativ din Yazd-ul zoroastrian – dar seamănă mai puțin ca un Sufi persan şi mai mult cu Zarathustra lui Nietzshe. Un lucru totuşi nu este ficțiune în legătură cu autorul: Burton a fost în pelerinaj la Mecca, autorul acestui Kasidah este cu siguranță un hagiu –care a fost în hagialâc.

Bineînțeles, una din caracteristicile cosmopolitismului european, în special de la Iluminism încoace, a fost receptivitatea față de arta şi literatura din alte locuri, şi un larg interes pentru viețile de aiurea. Aceasta este o reflectare a ceea ce numeam în introducere o a doua linie a cosmopolitismului: recunoaşterea faptului că ființele umane sunt diferite şi că putem învăța unii de la alții din aceste diferențe. Aşa a gândit şi Goethe în Germania, a cărui carieră de poet se întinde de la o colecție de *Elegii romane*, scrise la sfârşitul anilor 1780, până la *Divanul Estic de Vest*, din 1819, ultimul

său ciclu de poezii, inspirate din opera poetului persan Hafiz din secolul al patrusprezecelea (autor, aşa cum Sir Richard Burton ar fi subliniat cu siguranţă, al unor qasida populare). Apoi este David Hume, din Edinburgh-ul secolului al optsprezecelea, care a cutreierat mult, pentru a examina căile Chinei, Persiei, Turciei şi Egiptului. Chiar şi înainte, dincolo de Canalul Englez, la Bordeaux, îl găsim pe Montesquieu, al cărui monumental *Spirit al legii*, publicat sub anonimat la Geneva în 1748, este împănat cu anecdote din Indonezia şi din Laponia, din Egipt şi din Japonia; şi a cărui satiră anterioară la adresa propriei sale ţări, intitulată *Scrisori persane*, este o voce de ventriloc ce sugerează un musulman. La fel poetul lui Burton pare să vorbească în cea mai mare parte în locul lui Burton: el însuşi un agnostic, cu predispoziţie ştiinţifică, cu un vast bagaj de cunoştinţe despre religiile lumii şi o apreciere imparţială pentru toate acestea.

Întreaga credinţă este un fals, întreaga credinţa este un adevăr:
Adevărul este o oglindă sfărâmată împrăştiată
În mii de bucăţi; în vreme ce fiecare crede
Că bucăţica sa cuprinde în ea totul.

Asimilările lacome ale lui Burton de religii, literaturi şi obiceiuri de pe tot întinsul lumii îl marchează ca pe cineva care a fost fascinat de dimensiunile invenţiei umane, de varietatea modurilor noastre de viaţă şi de gândire; şi, deşi el nu a pretins vreodată neimplicare emoţională, acea cunoaştere l-a dus până la un punct din care putea să vadă lumea din perspective îndepărtate de punctul de vedere în care el a fost crescut. O deschidere cosmopolită faţă de lume este perfect compatibilă cu selectarea şi alegerea opţiunilor pe care le poţi descoperi în căutările tale. Contemporanii englezi ai lui Burton credeau uneori că acesta arată mai mult respect Islamului, decât Creştinismului în care a fost crescut: deşi

soția sa era convinsă că el se convertise la catolicism, eu unul cred că ar fi mai corect să spui că acesta era, aşa cum W. H. Wilkins a scris în "*Povestea de dragoste a Isabelei Burton*", un mahomedan între mahomedani, un sufi între şazlii şi un catolic între catolici".[1]

Prin aceasta el urmează unui şir lung de căutători itineranți. Menelau poate că a fost faimos ca bărbatul Elenei, femeia a cărei răpire a fost casus belli a Războiului Troian; dar Homer l-a preamărit pentru hoinărelile sale prin

> Cipru, Fenicia, Egipt şi încă mai departe
> printre rasele arse de soare.
> Am văzut bărbații din Sidon şi Arabia
> dar şi din Libia...

unde fecunditatea oilor face ca "niciun bărbat, conducător sau păstor, nicicând / nu va ajunge înfometat de pofta de carne de berbec, de brânză sau de lapte - / anul întreg la timpul mulsului se află-acolo tinere oi cu lapte."[2] Cu secole mai târziu după *Iliada*, Herodot scrie despre felul în care Croesus l-a salutat pe înțeleptul Solon: "Ei bine, prietene atenian, am auzit multe lucruri despre înțelepciunea ta şi despre locurile îndepărtate şi numeroase în care ai călătorit în căutarea cunoaşterii. Nu îmi pot împiedica dorința de a te întreba un lucru: cine este cel mai fericit om pe care l-ai văzut vreodată?" (nicio "țară nu poate produce tot ce are nevoie: indiferent de ceea ce are, obligatoriu că îi va mai lipsi şi altceva", explică Solon răspunzând întrebării.)[3] Herodot însuşi a călătorit departe, în sud, până unde se află astăzi Aswan, şi ne-a povestit câte ceva despre Meroë (a cărui limbă încă nu a fost descifrată), o cetate ale cărei zile de glorie nu aveau să vină timp de încă două secole.

O astfel de întâlnire cu întreaga pleiadă de obiceiuri omeneşti şi de credințe cu greu l-ar lăsa pe călător să nu se desprindă de propriile obiceiuri şi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

credințe. Burton ilustrează clar acest fapt. El a fost cel mai mărunt dintre bărbații victorieni și totodată cel mai mare. Cu siguranță, avea și el multe prejudecățile rasiale standard, din societatea sa. Pe africani i-a așezat mai prejos de arabi și decât pe majoritatea indienilor, iar pe cei din aceste două neamuri i-a pus mai prejos decât pe civilizații europeni. În al treilea capitol al lucrării sale *Înspre Coasta de Aur după aur* – o relatare a unei călătorii în Africa de Vest care a început în noiembrie 1881 – el vorbește cu naturalețe despre "poluarea" sângelui celor din Madeira "prin excesivul metisaj cu negrii".[4] În 1858, descriind în *Blackwood's Edinburgh Magazin* o călătorie pe care o face în Africa Răsăriteană, el face unele paranteze la fel de ireverențioase: "rasa neagră este atât de vorbăreață", "chiar și un sawahili mai spune câteodată adevărul"; "un waziea este șmecherul de la noi, îmbogățit cu toate ciudățeniile unui african viclean". La un moment dat, el se apleacă îndelung asupra unei descrieri despre "wanika, sau poporul de deșert, de pe colinele Monbasei": "Totul la ei e o învălmășală. La incapacitățile copilăriei, ei mai adaugă odată cu vârsta și o mare încăpățânare". În religia acestora, el a descoperit "spaimele deșarte ale copilăriei, sistematizate fără pic de eleganță"[5]

Și Burton nu era capabil să își limiteze disprețul doar la rasele de culoare. Întâlnim la el un amestec bizar dintre un cosmopolit și un mizantrop. În călătoriile sale prin America de Nord făcute în vara lui 1860, repovestite în *Orașul sfinților și, dincolo de Munții Stâncoși, până în California*, el reușeșete să-și exprime ostilitatea față de irlandezi ("La 9 seara, ajungând noi la 'Pârâul de la mila treizeici și doi', am fost plăcut surprinși de grăitoarea absență a irlandezilor"), condescendența față de canadienii francezi ("un exemplar ciudat...mult prea obișnuit cu tăiatul frunzelor la câini"), neîncrederea față de indienii Pawnee (Pownee, la fel ca africanii, vor tăia

gâtul unui vizitator în timp ce doarme"), şi o blândă luare peste picioar a uniformei armatei americane ("Statele au încercat prin îmbrăcarea armatei lor, ca şi prin formele lor de guvernământ, o imposibilitate morală"). Iată însă că el este capabil să compună o elegantă apărare a oamenilor dispreţuiţi, precum o face în litania răspunsurilor la "obiecţiunile sentimentale faţă de mormonism", care se întinde pe multe pagini din *Oraşul sfinţilor.*[6] Şi totuşi, în viaţa lui Burton există prea puţin din acel ceva care să sugereze că ar fi luat în serios ceea ce eu numem în introducerea prima linie a cosmopolitismului drept: recunoaşterea responsabilităţii noastre faţă de toate fiinţele omeneşti. Iar şi iar, pe tot cuprinsul scrierilor sale, Burton trece pe lângă ocaziile de a interveni pentru a reduce suferinţele omeneşti: el le notează, uneori cu umor, rareori cu revoltă. Când are nevoie de muncitori care să-i care bagajele pe Continentul Întunecat, cumpără sclavi fără niciun fel de scrupule.

Burton este, deci, un contra exemplu pentru cei care îşi imaginează că prejudecata izvorăşte numai din ignoranţă, că intimitatea dă naştere prieteniei. Poţi să te implici sincer în felurile de a fi ale altor societăţi, fără să fii însă de acord cu ele, sau să le şi adopţi. Şi, deşi *Kasidah*-ul său sprijină acel fel de spiritualitate comun celor din clasele superioare educate din Anglia epocii victoriene târzii, imaginea acesteia de oglindă sfărâmată – unde fiecare fragment reflectă din propriul sau unghi de vedere o parte dintr-un adevăr complex– pare să exprime concluzia lungii expuneri a lui Burton la filosofiile şi obiceiurile multor popoare şi multor locuri. Vei găsi aici părţi de adevăr (împreună şi cu multă eroare) iar întregul adevăr nu-l vei găsi niciunde. Cea mai profundă greşală, presupunea el, este aceea de a crede că bucăţica ta de oglindă poate reflecta întregul.

Dincolo de oglindă

Viața ar fi mai ușoară dacă ne-am putea opri din gândit. Putem bănui că pretutindeni există amănunte de culise, erori și *chez nous*. Dar asta nu ne folosește atunci când încercăm să decidem unde se află adevărul de data *aceasta*. Nepotriviri de acest gen apar deseori în contextul practicilor religioase. Ca urmare, o să încep prin a mă referi la una dintre aceste practici: de fapt, la aceea despre care Richard Burton a scris atât de strălucit.

Cei mai mulți musulmani cred că ar trebui să meargă la Mecca – mersul în hagialâc, dacă ai fondurile necesare, este unul dintre stâlpii Islamului, alături de credința în Dumnezeu, milostenie, postire și rugăciunile zilnice. În jur de un milion și jumătate de musulmani fac această călătorie în fiecare an. Dacă nu ești musulman, pe de altă parte, nici nu consideri că Mohamed a fost profet atunci e puțin probabil să crezi că ar trebui și tu să mergi în hagialâc. De fapt, de vreme ce necredincioșii nu sunt bineveniți, ceea ce ar trebui, probabil, să facem este să ne ținem deoparte. O gheretă pentru plata taxei pe drumul spre Mecca ne vine în ajutor prin anunțul ACCESUL NEPERMIS NE-MUSULMANILOR.

Ar părea astfel la prima privire că este vorba despre unul dintre acele cazuri în care obligațiile noastre depind de poziția pe care ne aflăm. Tu ar trebui să fii fidel soției tale, cu asta suntem de acord, dar *eu* nu am nevoie să-i fiu fidel soției tale. (De fapt, chiar aș face mai bine să nu-i fiu!) Cineva ar putea spune, în același spirit, că "musulmanii ar trebui să meargă la Mecca, iar catolicii la slujba de la biserică". Dacă nu ești musulman, nu consideri la modul serios că musulmanii ar trebui să meargă la Mecca, iar dacă *ești* musulman, nu socotești că cineva, nici măcar un catolic, ar avea vreo îndatorire de a merge la slujbă la biserică. Pe de altă parte, afară de cazul în care ești libertin – sau unul dintre puținii supraviețuitori ai

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

IAŞI "M. EMINESCU" B.C.U.

acelor experimente cu dragostea liberă, care au erupt prin anii 1960 – probabil că vei gândi că oamenii căsătoriţi ar trebui să-şi respecte jurămintele de fidelitate.

Evident, musulmanii *cred* că ar trebui să meargă în pelerinaj, iar catolicii că ar trebui să se ducă la slujbă. dar, dacă nu ai credinţa care dă semnificaţia acestor acţiuni, e de presupus că vei considera că oamenii care gândesc întradevăr aşa, se înşală. Fie Mohamed a fost *adevăratul* Profet, fie nu a fost. Fie Coranul este *adevărata* Carte Sfântă, fie nu este. Iar dacă *el* nu a fost profetul, iar *aceea* nu este cartea sfântă, atunci musulmanii se înşală. (Acelaşi lucru e valabil, mutatis mutandis, pentru slujba de la biserică). Bineînţeles, nu crezi că poate să facă vreun rău dacă oamenii se duc totuşi la Mecca. Ei socotesc că e ceva corect. Noi însă nu. Dar nici nu credem că este greşit. Întradevăr, de vreme ce gândim că ceea ce contează este integritatea – că este important să trăieşti după propriile-ţi credinţe - şi, de vreme ce în acest caz, nu e niciun rău în a face ceea ce îţi dictează conştiinţa, probabil că ar fi un lucru bun dacă ar face efortul de a merge.

Este important să insist totuşi spunând că musulmanii ar trebui să meargă la Mecca, pentru că această părere nu este motivată doar de dorinţa de a fi de acord cu musulmanii. Este vorba aici de a le da argumentul *nostru* pentru ca ei să facă la fel şi nu pentru un motiv *diferit*. Un mod de a observa de ce contează acest lucru este să ne reamintim că niciun musulman care se respectă nu s-ar gândi că ai putea înţelege, ca să nu mai vorbim că ai putea respecta, motivul pentru care ei fac pelerinajul, dacă spui, "Bineînţeles că ai un motiv pentru a merge: în principal, acela că tu crezi că ar trebui să o faci, iar oamenii ar trebui să-şi urmeze conştiinţa, mai puţin atunci când, făcând acest lucru, ai putea cauza vreun rău". Dar nu aşa gândesc musulmanii. Ei cred că trebuie să meargă acolo pentru că Dumnezeu le-a

poruncit acest lucru în Sfântul Coran. Şi *această* cerinţă tu nu o poţi accepta.

În ciuda unor asemenea situaţii, această diferenţă de opinii trebuie să fie soluţionată, pentru ca noi să ne putem înţelege bine. Eu pot să fiu (şi sunt, intradevăr!) prieten şi cu catolicii şi cu musulmanii, iar în acelaşi timp pot să nu fiu mereu de acord cu ei în ceea ce priveşte teologia. Nu am motive în plus pentru a-i displace pe cei ce merg în hagialâc la Mecca decât aş avea pentru cei care merg în Scoţia pentru golf, sau la Milano pentru operă. Nu e ceea ce-aş face eu, dar, hei, ce faci tu, te priveşte.

Totuşi, această atitudine de trăieşte-şi-lasă-i-şi-pe-alţii-să-trăiască nu este împărtăşită de toată lumea. Unii oameni cred că venerarea altcuiva decât a adevăratului Dumnezeu înseamnă idolatrie, ea însăşi fiind o ofensă la legea divină. Sunt şi unii creştini care cred că Allah nu este Dumnezeul lui Abraham, Isaac şi Iacob, pe care creştinii îl venerează. Unii musulmani (la fel ca şi unitariştii) s-au preocupat să afle dacă a crede în Sfânta Treime este în concordanţă cu acea poruncă a Islamului, care cere ca noi să ne închinăm unui singur Dumnezeu. Iar această posibilitate ne atrage atenţia asupra unui al doilea fel de diferenţe de opinii.

Bineînţeles, există cazuri în care practicile religioase ne şochează nu fiindcă sunt indiferente din punct de vedere moral, ci pentru că ne par greşite. Cititorii acestei cărţi mai mult ca sigur nu vor considera că răspunsul potrivit pentru adulter este să-i duci pe cei ce îl comit în faţa unei judecăţi religioase şi, în caz că vinovaţii vor fi condamnaţi, să fie organizată o gloată care să-i lapideze. Şi voi şi eu suntem fără îndoială oripilaţi trebuie spus (aşa cum sunt şi o mulţime de musulmani,) chiar de gândul că o persoană ar putea fi lapidată. Şi totuşi, mulţi oameni din lumea de azi cred că asta este ceea ce sharia, legea religioasă musulmană, o cere. Să vorbim

despre ceea ce adesea numim circumcizia la femei, pe care Burton a cercetat printre arabi, dar şi la africanii răsăriteni (potrivit cărora, spunea el, dorinţa sexuală la femei este mult mai mare decât la bărbaţi) şi care rămâne predominantă în multe religii. Majoritatea dintre noi nu suntem de acord cu acest lucru. Diferenţele de opinii precum acestea sunt fireşti, chiar în interiorul societăţilor. Dacă te gândeşti la avort, despre care *tu* crezi că e acceptabil din punct de vedere moral, iar *eu* cred că în felul acesta vei ucide o fiinţă umană nevinovată, nu pot să mă limitez prin a spune "Bine, fă-o mai departe", nu-i aşa?

Tentaţia este de a căuta o carte cu reguli care să-ţi poată spune cum să arbitrezi astfel de conflicte – dar asta ar presupune că ar trebui să fii de acord cu regulile cărţii. Şi chiar dacă ai fi, pentru raţiuni pe care le voi explora mai târziu, nu există un argument pentru a accepta să fii de acord cu aplicarea regulilor. Aceasta a fost pentru mult timp o alternativă seducătoare. Poate că şi dacă am avea acordul asupra tuturor faptelor, rămâne ca ceea ce ar fi, din punctul meu de vedere, moralmente potrivit pentru mine este diferit de ceea ce ar fi moralmente potrivit pentru tine, din punctul tău de vedere. Burton, stăpânind cele treizeci şi nouă de limbi străine, a fost un fel de ciudăţenie a naturii în abilitatea sa de a pătrunde diferitele culturi – pentru "a imita nativii", cum spunem noi, el făcând însă acest lucru mereu şi mereu. Cei mai mulţi dintre noi avem o asemenea abilitate, într-o măsură mai mică: dar putem să încercăm atracţie pentru valorile care nu sunt ale noastre. Aşa că, probabil, când vine vorba de moralitate, nu există un singur adevăr. În acest caz, nu e vorba nici de o oglindă sfărâmată; există o mulţime de oglinzi, o mulţime de adevăruri morale, iar noi putem, în cel mai bun caz, să fim de acord cu deosebirile. Amintiţi-vă de vorbele personajului lui Burton, Haji Abdu:

Nu există nici Bine, nu există nici Rău;
acestea sunt capriciile unei vreri mortale

Avea el oare dreptate?

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

despre ceea ce oferea cultura clitoridectomia la femei, pe care Burton a cercetat-o printre arabi, dar și la unii născuți [illegible] dorința sexuală la femei este mult mai mare decât la bărbați, și care rămâne predominantă în multe religii. Majoritatea dintre noi nu suntem de acord cu acest lucru. Obiceiurile ostile precum acestea sunt firești, chiar, în interiorul societăților. Dacă te gândești la ovari, despre care tu crezi că e acceptabil din punct de vedere moral, iar eu cred că în felul acesta vei ucide o ființă umană nevinovată, nu pot să mă limitez prin a spune "Bine, fă-o mai departe", nu-i așa?

Tentația este de a căuta o carte cu reguli care să-ți poată spune cum să arbitrezi astfel de conflicte – dar asta ar presupune că ar trebui să fii de acord cu regulile cărții. Și chiar dacă ai fi, pentru rațiuni pe care le voi explora mai târziu, nu există un argument pentru a accepta să fii de acord cu o carte a regulilor. Aceasta a fost pentru mult timp o alternativă seducătoare. Toate că și dacă am avea acordul asupra tuturor faptelor, rămâne ca ceea ce ar fi, din punctul meu de vedere, moralmente potrivit pentru mine este diferit de ceea ce ar fi moralmente potrivit pentru tine, din punctul tău de vedere. Burton, stăpânind cele treizeci și nouă de limbi străine, a fost un fel de ciudățenie a naturii în abilitatea sa de a pătrunde alteritatea culturii – pentru "a intra nativ", cum spunem noi, el făcând tocmai acest lucru mereu și mereu. Cei mai mulți dintre noi avem o asemenea abilitate, într-o măsură mai mică, dar putem să încercăm atracție pentru valorile care nu sunt ale noastre. Așa că, probabil, când vine vorba de moralitate, nu există un singur adevăr. În acest caz, nu e vorba nici de o oglindă sfărâmată: există o mulțime de oglinzi, o mulțime de adevăruri morale, iar noi putem, în cel mai bun caz, să fim de acord cu dezacordurile. Amintiți-vă de vorbele personajului lui Burton, Haji Abdu:

CAPITOLUL 2

FUGA DIN POZITIVISM

Relativismul profesional

Antropologii culturali sunt foarte entuziasmați de alte culturi. De fapt, chiar asta este treaba lor. Cândva, cu mult timp în urmă, înainte ca oricine din lume să se poată apropia de un radio, înainte ca Michael Jackson să devină celebru şi în stepele Mongoliei Interioare iar Pelé să fie cunoscut de-a lungul malurilor râului Congo, se mai putea ca un antropolog să pornească din Europa sau din America de Nord către locuri ce nu mai fuseseră văzute de "omul alb". Acolo, la cota zero a etnografiei, în momentul primului contact, acesta sau aceasta se putea trezi față în față cu oameni complet necunoscuți. Zeii acestora, hrana lor, limba lor, dansul lor, muzica lor, ciopliturile lor, leacurile lor, viețile lor de familie, ritualurile lor de pace şi de război, glumele lor şi poveştile pe care le spuneau copiilor lor, toate păreau minunate, fascinant de ciudate. Etnografii petreceau zile lungi şi nopți grele în pădurea tropicală, în deşert sau în tundră, războindu-se cu febra sau cu degerăturile, luptând împotriva singurătății, în vreme ce încercau să-i înțeleagă pe acei oameni care, firesc, erau şi ei intrigați de ciudățeniile celor veniți să-i cunoască. Şi apoi, după ce au lipsit din lumea "civilizată" timp de un an sau doi, etnografii se întorceau cu o relatare despre aceşti străini, aducând cu ei

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(împreună cu colecții de ceramică, de ciopliturі, sau de arme pentru muzeu) o poveste despre modul în care culturile lor se potriveau cu ale noastre.

Pentru ca toate acestea să însemne ceva, povestea trebuia să cuprindă şi o informație nouă. Deci, firesc, etnograful nu îşi încheia raportul cu concluzia: ei sunt în mare măsură ca noi. Şi totuşi, mai mult ca sigur ei trebuiau să fi fost ca noi. Pentru că cei mai mulți dintre ei aveau zei, aveau hrană, limbaj, dansuri, muzică, ciopliturі, leacuri, viață de familie, ritualuri, glume şi poveşti pentru copii. Şi ei zâmbeau, dormeau, făceau sex şi copii, plângeau, iar la sfârşit, mureau. Ceea ce făcea posibil ca acest străin, antropologul, care şi el era, o ființă umană, să poată să le înțeleagă limba, religia, şi obiceiurile într-un an sau doi – în timp ce pentru un alt adult, membru obişnuit al societății, i-ar fi trebuit vreo douăzeci de ani de muncă. Fără existența unor asemănări, ar mai fi posibilă antropologia culturală?

Poate credeți că antropologii, dominați de curiozitate față de alte popoare, sunt obligatoriu cosmopoliți. Nu este aşa. Dacă, totuşi, împărtăşesc o curiozitate cosmopolită în legătură cu străinii, mulți dintre ei nu au încredere în discursul despre o moralitate universală, şi o mare parte din timp încearcă să ne convingă să nu intervenim în viața altor societăți. Ei cred că avem responsabilitatea de a-i lăsă în pace pe aceşti oameni.

Un motiv pentru scepticismul antropologilor privind intervenția este de ordin istoric. Mare parte din intervenția bine intenționată din trecut a subminat vechile feluri de viață, fără să le înlocuiască cu unele mai bune; iar, altă parte din intervenții nu au fost bine intenționate. Istoria imperiilor – persan, macedonian, roman, mongol, hun, mughal, otoman, olandez, francez, britanic, american – a avut multe momente nefericite. Există motive şi mai puternice pentru scepticismul antropologilor. Ceea ce nouă, oamenilor obişnuiți, ni se pare a fi eşecul unor

societăți, are deseori alt sens pentru etnograful care a trăit în mijlocul lor. Etnograful a pornit la drum tocmai pentru a înțelege acel popor "al său". Şi chiar dacă există tot atâta malițiozitate, cât şi înțelegere a motivațiilor în vechea maximă *"Tout comprendre, c'est tout pardonner"* – a înțelege totul înseamnă a ierta totul – maxima exprimă o tendință umană reală. Adesea noi iertăm cu adevărat în clipa în care înțelegem. Ca urmare, antropologii sunt înclinați să găsească multe dintre intervențiile din afară ca fiind bazate pe ignoranță şi neinformate. Noi socotim că circumcizia femeii, sau tăierea genitală a femeii, aşa cum preferă să o numească mulți dintre antropologi, este o mutilare dezgustătoare, care privează femeile de complexitatea plăcerilor experienței sexuale. Antropologii au cunoscut însă tinere femei care abia aşteaptau să li se aplice acest ritual, care credeau că acest procedeu le va permite să dea dovadă de curaj, care declarau că o asemenea intervenție le face organul sexual mai frumos şi care insistau să susțină că se bucură enorm în timpul actului sexual. Ei atrag atenția şi asupra faptului că societatea noastră încurajează toate felurile de modificări fizice ale corpului omenesc – de la tatuaje şi piercing în ureche (acum şi pe limbă, nas, sau ombilic), până la circumcizia masculină, la rinoplastie şi mărirea sânilor – şi că fiecare din aceste practici, ca orişice modificare trupească, implică riscuri medicale. Ne vor arăta că presupusele riscuri medicale asociate cu tăierea genitală a femeii – producătoare de cicatrice, de infecții ce duc le sterilitate, la septicemii fatale, susțin ei – au fost mult exagerate; exprimând simpla repulsie față de orice fel de practică neobişnuită pentru noi. Spre deosebire de oamenii obişnuiți, cercetătorii au scăpat de prejudecăți, în parte prin disciplina intelectuală a muncii de teren şi a trăitului în intimitate cu străinii. Iar mulți dintre ei sunt înclinați să creadă că unele cuvinte, precum "corect" şi

"greşit' au sens numai în relaţionare cu anumite obiceiuri, convenţii, culturi.

Cu siguranţă, suspiciunea, după care cerinţele morale reflectă doar preferinţele, este deja învechită. În cartea a treia a *Istoriilor* lui Herodot, citim că atunci când Darius

> era regele Persiei, i-a chemat la el pe grecii care se întâmpla să se afle la curtea sa, şi i-a întrebat cât ar cere ca să mănânce trupurile moarte ale taţilor lor. Grecii au răspuns că nu ar face acest lucru pentru toţi banii din lume. Mai târziu, în prezenţa grecilor şi cu ajutorul unui interpret, asftel încât toţi să înţeleagă ce se vorbea acolo, el i-a întrebat pe niste indieni din tribul numit Callatiae, care aveau obiceiul de a mânca trupurile părinţilor morţi, cât ar cere ca să ardă aceste trupuri. Ei au scos un ţipăt de oroare şi i-au cerut să nu mai menţioneze un lucru atât de înfiorător. Se poate cosntata astfel la ce pot duce uzanţele, iar Pindar, după părerea mea, avea dreptate când îl numea pe Darius "rege al tuturor". [1]

Una dintre povestirile lui Tolstoi relatează despre un comandant militar cecen, Hadji Murat, care evocă unui ofiţer rus un proverb specific poporului său: "Un câine a cerut unui măgar să mănânce împreună cu el şi i-a dat carne, măgarul l-a invitat şi el pe câine şi i-a dat fân: amândoi au rămas flămânzi'. Şi a conchis zâmbind: 'Fiecare om găseşte în felul său ceea e bun pentru el"[2]

Fără îndoială, există ceva salutar în înclinaţia etnografică de a se opri asupra propriilor noastre josnicii şi tabuuri. În lucrarea clasică din 1906, *Tradiţii*, antropologul William G. Sumner ne povesteşte despre o căpetenie Miranhas din regiunea Amazonului, care a rămas perplexă când a aflat că europenii apreciază canibalismul ca fiind abominabil: "Este doar o chestiune de obişnuinţă. Când am ucis un duşman, e mai bine să îl

mănânc, decât să se irosească. Vânatul mare e rar, pentru că nu depune ouă, ca broaştele ţestoase. Rău nu e să fii mâncat, ci mort."[3] Sumner, care a introdus termenul de "ethnocentrism", nu recomanda canibalismul. Dar, e clar că avea o simpatie pentru povestea căpeteniei: *chacun à son goût*.

Sau, cu cuvintele fictivului Sufi al lui Burton,

Ce-mi produce mie bunăstare, eu numesc "bun",
Ce-mi face mie rău şi doare, eu numesc "rău":
Diferă după loc, se schimbă după rasă;
Şi, în lungul Timpului,
Fiece Viciu a căpătat coroană de Virtute;
Tot binele a fost gonit drept un Păcat sau Crimă.

Totuşi, doctrinele moderne ale relativismului – abordarea la care antropologii culturali subscriu adesea – merg dincolo de vechile tradiţii ale scepticilor. O suspiciune care mai dăinuie este că multe lucruri pe care le considerăm drepte sau greşite sunt pur şi simplu probleme de obicei local, şi în epoca modernă s-a întărit acest punct de vedere sub forma unei certitudini ştiinţifice, privind disputele despre "adevărurile" morale obiective ceea ce este doar o eroare conceptuală.

Exilul valorii

Ceea ce stă la baza relativismului modern este o viziune ştiinţifică asupra lumii care face o clară distincţie între *fapte* şi *valori*. John Maynard Keynes obişnuia să spună că, aceia care pretindeau a vorbi despre fapte de bun simţ, erau adeseori tributare unei teorii vechi. Distincţia dintre fapte şi valori a devenit cu timpul o chestiune de bun simţ care se întemeiază pe o teorie filosofică veche, cel puţin de la începutul Iluminismului. Originile sale au fost

găsite şi la filosoful scoţian David Hume, din secolul al optsprezecelea, despre ale cărui legături cosmopolite cu o mare varietate de societăti omeneşti am menţionat în ultimul capitol. Întâmplător, eu mă îndoiesc că Hume ar fi susţinut o asemenea teorie (sau, chiar, că ar fi iniţiat-o) dar ceva asemănător cu această viziune a fost cu siguranţă prezent în perioada de glorie din secolului douăzeci a mişcării filosofice numite positivismul logic, pe care în continuare o să-l numesc Pozitivism. A durat ceva până ce imaginea fotografică a fost developată, dar iat-o aici, într-o versiune finală şi simplificată.

Nu este niciodată uşor să schiţezi o poziţie filosofică, cu atât mai mult nu-i poţi satisface pe cei care pretind că îi aparţin. Aşa încât o să o spun clar că nu încerc să caracterizez viziunea acestui sau acelui filosof, oricât de influent ar fi el, ci mai degrabă voi contura un tablou al lumii, elaborat de mai mulţi filosofi din Occident pe parcursul a câtorva secole, şi care a pătruns adânc în bunul simţ educat al civilizaţiei noastre, încât este greu să convingi oamenii că *este* doar o imagine şi nu un mănunchi de adevăruri auto-evidente. Nu m-aş ocupa de această viziune dacă ea nu ar sta în calea concepţiei noastre despre lume. Dar, aşa cum voi demonstra în continuare, viziunea Pozitivistă ne *poate* sta în drum. Ne împiedicăm de ea în proiectele cosmopolite, atunci când îi supraestimează unele obstacole din calea dialogului intercultural, sau subestimează altele.

Ceea ce fac oamenii, consideră Pozitivismul, este condus de două feluri fundamental diferite de stări filosofice. Credinţele – prima stare reflectă cum este lumea. Dorinţele, prin contrast, reflectă cum ne-ar plăcea să fie aceasta. Aşa cum spunea odată filosoful Elizabeth Anscombe, credinţele şi dorinţele au "direcţii de potrivire" diferite: credinţele sunt menite să se potrivescă lumii; lumea este menită să se potrivească dorinţelor. Astfel, credinţele pot fi adevărate sau false, rezonabile sau

nerezonabile. Dorinţele, pe de altă parte, nu pot fi decât satisfăcute sau nesatisfăcute.

Credinţele se presupune că s-au format pe baza unor dovezi şi că există principii de raţionare care determină ceea ce este logic să credem pe baza acelor dovezi. Dorinţele sunt doar adevăruri despre noi. Într-un alt limbaj filosofic mai timpuriu, aceste dorinţe au fost denumite "pasiuni", termen cu o rădăcină latină care desemna ceva care produce suferinţă sau pătimire (cu înţelesul care ne-a rămas de la istorisirile despre Patimile lui Hristos). Pasiunile ni se întâmplă, nu pot exista dovezi care să indice dacă ele sutn sau nu corecte. Problemele dorinţelor sunt exact ca cele legate de gust; şi, aşa cum s-a convenit, nu există explicaţie pentru acestea. Când acţionăm, ne folosim credinţele despre lume pentru a decide cum să căpătăm ceea ce ne dorim. Raţiunea însă, aşa spune Hume, este "sclava pasiunilor". Dacă pasiunea se îndreaptă spre mere, atunci ne ducem acolo unde ne sugerează credinţele ca se află merele. Şi, odată ce ne ducem să căutam merele la care ne-am referit, vom descoperi dacă credinţele noastre au fost corecte.

Deoarece credinţele noastre sunt despre lume şi pentru că există doar o singură lume, acestea pot fi ori corecte, ori greşite, iar noi putem să criticăm credinţele altor oameni ca fiind iraţionale sau pur şi simplu false. Dar dorinţele nu pot sa fie corecte sau greşite. Dorinţele nu sunt răspunsuri faţă de lume: ele ţintesc schimbarea acesteia, şi nu reflectă felul în care este ea.

Există şi o dificultate în această poveste, pentru că mare parte din ceea ce ne dorim în mod obişnuit cuprinde şi credinţele noastre, să spunem, împlântate acolo. Ca şi voi, şi eu îmi doresc bani; dar asta numai pentru ceea ce ei mi-ar putea procura. Dacă nu aş crede că banii pot să-mi aducă şi altceva ce mi-aş dori, atunci nu i-aş mai dori. Deci, dorinţa mea pentru bani (aş prefera să nu o numesc pasiune, dacă nu vă supăraţi) este

condiționată; ea ar dispărea, dacă aş descoperi – aşa cum s-ar putea întâmpla într-un scenariu apocaliptic – nu numai că banii nu-mi pot cumpăra dragostea (lucrul acesta l-am aflat de când am fost la primul meu concert Beatles), dar că nici nu –mi pot cumpăra cu ei absolut nimic. Dorințele, care sunt condiționate în acest fel, pot fi criticate rațional prin criticarea credințelor cuprinse în substrat. Vreau un măr. Voi îmi spuneți că sunt alergic la mere. Eu răspund: nu mă deranjează să îmi fie rău, dacă pot obține acel gust delicios. Voi îmi spuneți că acest măr nu va avea acel gust delicios. Eu spun: Atunci găsiți-mi ceva care să-l aibă. Voi spuneți: Singurele lucruri care au acel gust te-ar putea ucide. Eu răspund: Atunci să fie aşa. Va merita. Mor fericit. Se pare că nimic pe lume nu mă poate opri să îmi doresc acel gust. În viziunea Pozitivistă, acesta este singurul mod în care dorințele pot fi criticate: prin criticarea credințelor pe care le presupun. Odată ce ai înlăturat elementul condițional din specificare unei dorințe, ajungi la ceea ce am putea numi *dorințele* tale *de bază*. Şi cum acestea nu depind de *nicio* supoziție privind modul în care este lumea, nu poți să le critici pentru faptul că înțelegi lumea greşit. Astfel dificultatea fundamentală rămâne.

Însuşi Hume, într-un celebru pasaj, a trasat această distincție dintre judecățile apreciative legate de cum sunt lucrurile şi judecățile normative despre cum ar trebui să fie lucrurile. Judecățile normative în mod natural sunt însoțite de opinii despre ceea ce ar trebui să gândim, să facem sau să simțim. Iar despre poziția Pozitivistă se crede adesea că este în parte Humeană, deoarece Hume a insistat că distincția dintre "este" şi "ar trebui să fie" era, după cum spunea el, "de cea mai mică importanță". Ca şi dorințele, aceşti "*ar trebui*" ghidează intrinsec acțiunea într-un mod în care *este* nu o poate ghida. Astfel, ajungem la familiarul slogan, "nu poți căpăta un trebuie dintr-un este". Suntem deseori tentați să ne mutăm de la

ce este la ce ar trebui să fie, această mutare, aşa cum o gândesc în mod ilicit încă mulţi filosofi, are un nume uşor discreditat: o numim *eroare naturalistă*.

O astfel de diferenţiere între modul în care funcţionează credinţele şi dorinţele în acţiune este cheia pentru înţelegerea modului în care funcţionează fiinţele umane. Dorinţele – sau, mai precis, dorinţele de bază – stabilesc finalitatea către care ţintim; credinţele specifică mijloacele necesare pentru a le căpăta. Întrucât dorinţele nu pot fi greşite sau corecte, putem critica numai mijloacele pe care oamenii le adoptă, iar nu scopurile lor. În final, Pozitivistul identifică adevărurile cu faptele către care credinţele ţintesc. Dacă tu crezi ceva şi credinţa ta este adevărată, atunci una dintre faptele din lumea asta este corectă.

Dacă astfel sunt desemnate faptele în viziunea Pozitivistă, atunci ce sunt valorile? Ai putea spune, pe scurt, că Pozitivistul crede că nu există nicio valoare. Cel puţin nu în această lume. "Lumea", spunea tânărul Ludwig Wittgenstein, "este totalitatea faptelor". Oare, aţi văzut vreodată o valoare pe-acolo prin lume? Aşa cum obişnuia să argumenteze filosoful John L. Màzkie, valorile, asta dacă ar exista vreuna, ar fi nişte entităţi foarte stranii. ("ciudate" a fost cuvântul pe care l-a folosit el: iar argumentul său după care nu există în realitate nicio valoare în lume el l-a numit "argumentul din ciudăţenie"). Lumea ne poate forţa să credem în *lucruri*, deoarece dacă nu o facem, acestea vor intra în coliziune cu noi peste tot, ne vor sta în cale. Dar realitatea nu ne poate forţa să dorim ceva. Totuşi, ar putea căuta cineva în lume incorectitudinea unei dorinţe de bază? O ştiinţă ar putea totuşi să explice de ce doreşti ceva anume. Dar nu ar putea explica faptul că tu ar trebui – sau n-ar trebui – să îl doreşti.

Disctuţia despre valori, deci, este realmente un mod de a vorbi despre anumite dorinţe ale noastre. Care

dintre ele? Ei bine, când, în convorbirile dintre noi, apelăm la ceea ce luăm drept valori universale– valoarea artei, a democrației, sau a filosofiei – noi vorbim despre lucruri pe care vrem ca toată lumea să le vrea. Dacă expunerea la artă este valoroasă, atunci, în linii mari, ne-am dori ca toată lumea să vrea să experimenteze aceasta. Dacă spunem că democrația este valoroasă, atunci, în linii mari, noi vrem ca toată lumea să vrea să trăiască într-o democrație. Am putea spune, ca un *façon de parler*, că cineva care vrea ca toată lumea să vrea X, "crede că X este valoros", dar asta este, totuşi, în realitate doar un fel de a discuta despre o dorință complexă. Şi tot aşa, unele valori vor continua să existe pe baza unor anumite fapte. Aş fi putut evalua vaccinarea împotriva vărsatului de vânt, pentru că voiam să feresc toți oamenii de boală – dar renunț la această "valoare" de îndată ce am aflat că vărsatul de vânt a fost eradicat. Dacă o valoare reflectă dorințe necondiționate, atunci, de vreme ce aceste dorințe de bază nu pot fi criticate, atunci nici valorile nu se supun criticii. Eu, de exemplu, socotesc amabilitatea o valoare. Eu vreau să fiu amabil. Eu vreau ca eu să fiu amabil. Eu vreau ca voi toți să vreți să fiți amabili. De fapt, eu vreau ca *voi* să vreți ca toată lumea să vrea să fie amabilă. Dar nu vreau asta pentru că eu cred că toate aceste amabilități vor duce la ceva diferit. Eu vreau amabilitatea la modul intrinsec, necondiționat. Chiar dacă mi s-ar arăta că nişte acte de amabilitate ar avea efecte pe care eu nu le-am vrut, asta nu m-ar convinge să renunț la amabilitate ca valoare. Asta mi-ar arăta doar că amabilitatea poate uneori intra în conflict cu alte lucruri de care îmi pasă.

Se poate întâmpla să existe dorințe de bază ca aceasta, pe care le are toată lumea. Astfel, se poate dovedi că există lucruri pe care toată lumea pune valoare. Aceste valori vor fi universale la modul *empiric*. În

viziunea Pozitivistă, nu există însă nicio bază rațională față de care să stabileşti că ele sunt şi corecte.

Dacă acceptați că aceasta este o versiune cinstită, chiar dacă prea elastică, a unei relatări filosofice extrem de influentă în cel puțin ultimele două secole şi jumătate în Occident, veți vedea că multe dintre consecințele acestui mod de a gândi în acest mod sunt părți reconoscibile ale bunului simț. Există fapte şi există valori. *Şah*. Spre deosebire de valori, faptele – lucrurile care fac credințele adevărate sau false – sunt locuitorii naturali ai lumii, lucrurile pe care oamenii de ştiință le pot studia, sau pe care le putem explora cu ajutorul propriilor noastre simțuri. *Şah*. Astfel, dacă oameni din alte locuri au dorințe de bază diferite de ale oamenilor de aici – şi deci au valori diferite – asta nu ne permite să-i criticăm în mod rațional. Niciun apel la rațiune nu le poate corecta. *Şah*. Şi dacă niciun apel la rațiune nu le poate corecta, atunci încercarea de a le schimba mintea trebuie să implice apelul la altceva decât la rațiune: ceea ce înseamnă că se va apela la ceva irațional. Se pare că nu există nicio alternativă la relativism privind valorile fundamentale. *Şah mat*.

Nu ştiu cât de sensibilă vă pare această ipostază a rațiunii umane, dar ea a acaparat imaginația multor studenți din alte culturi. Marele antropolog Melville Herskovits scria, "Ne există o cale de a juca acest joc al emiterii de judecăți despre culturi, cu excepția folosirii unor zaruri măsluite."[4] Şi totuşi, are explicații incompatibile cu ceea ce majoritatea dintre noi credem. Pentru un Torționar care a vrut ca toată lumea să vrea să provoace durere oamnilor nevinovați, am putea spune că o asemena infuzie de durere lipsită de sens reprezintă o valoare. Ne vine să spunem că acesta greşeşte. Sau trebuie oare să ne mulțumim cu perspectiva Pozitivistă după care judecata noastră *chiar* reflectă dorințele

noastre, aşa cum judecata Torţionarului le reflectă pe ale lui?

Problemele Pozitivismului

Există diferite modalităţi pe care criticii Pozitivismului le-au folosit ca răspuns la astfel de provocări. Una dintre ele este, ca să spunem aşa, ofensivă. Sunt multe fapte spre care nu putem arăta, şi o mulţime de credinţe pentru care nu avem dovezi (dacă asta înseamnă o dovadă din experienţă, din văzut, auzit, gustat, mirosit, atins). Dacă fiecare credinţă adevărată corespunde unui fapt, atunci nu înseamnă un fapt când unu şi cu unu fac doi? Unde este exact acel fapt? Şi care este dovada că burlacii nu se pot însura? Indiferent de câţi burlaci "neînsuraţi" vom găsi, asta nu va dovedi că burlacii nu se pot însura. După câte ştiu eu, nimeni nu a găsit vreodată un pin cu exact cincizeci şi şapte de conuri vopsite în purpură şi aur. Totuşi, nimeni nu crede că un asemenea pin nu poate să existe. De fapt, cine ar putea nega, cum insista Socrate, că toţi oamenii sunt muritori? Deci unde este acel fapt?

Pe scurt, viziunea Pozitivistă pare să generalizeze prea rapid pornind de la credinţă: credinţele despre proprietăţile concrete pe care le poţi vedea, auzi, atinge, mirosi sau simţi. Cine suntem noi să vorbim despre credinţe, despre universali (toate fiinţele omeneşti), despre posibilităţi şi imposibilităţi (burlacii însuraţi).şi despre obiecte abstracte (numărul doi)? Pozitivistul pare că sugerează că dacă nu putem răspunde la întrebarea "Unde este acel fapt?", sau să îndeplinim comanda "Arată-mi dovada", atunci nu poate fi nicio credinţă adevărată privind acel subiect. Fiecare credinţă adevărată corespunde unui fapt "de-acolo" din lume, susţine Pozitivistul. Dar asta ar însemna ca noi să

abandonăm credința nu numai în valori, dar și în posibilități, numere, adevăruri universale și, după cum se bănuiește, încă în multe altele. O teorie cu care putem începe și care părea plauzibilă, acum pare ca și cum ar avea pe ea o etichetă cu un preț prea mare. Nu înseamnă că Pozitiviștii nu au teorii despre numere și despre universali și despre posibilități. E vorba că odată ce ai acceptat că trebuie să spui o mulțime de povești despre diferite feluri de adevăruri, ideea că faptele observabile sunt cele cărora le corespund adevărurile pare mai puțin evidentă.

Mai există și un alt puzzle fundamental pentru Pozitivist. El gândește că poți să critici credințele și acțiunile ca fiind iraționale. OK. Este un *fapt* aceea că ele sunt iraționale? Dacă este, atunci ne putem întreba despre *acel* fapt la fel ca Pozitivistul care s-a întrebat când am pretins că a cauza durere unor oameni nevinovați era ceva greșit? Unde, spre exemplu, este *faptul* că este irațional să credem că ceva care pare verde este de fapt roșu? Și ce dovadă susține pretenția că este irațional să credem că ceva este verde, când el arată roșu? Cineva care gândește că acest lucru este rațional va fi greu de convins dacă îi vom arăta lucruri ce arată roșii și vom insista că sunt roșii. Aceste întrebări par la fel de grele pentru Pozitivist ca și cele pe care ni le-a pus el nouă.

Dacă, pe de altă parte, nu e un *fapt* că anumite credințe sunt iraționale, atunci, presupunem noi, înseamnă că aceste credințe sunt o *valoare*. (Pentru Pozitivist, acelea sunt singurele opțiuni). Ca să spunem așa, "Este irațional să credem că ceea ce arată verde este roșu" înseamnă să vrem ca toată lumea să vrea să nu creadă că ceea ce arată verde este roșu. Și dacă este o valoare de bază, atunci nu poate fi evaluată decisiv. Pozitivistul nu are vreo obiecțiune rațională de făcut oamenilor care fac acestă afirmație lipsită de sens.

Dar, cu siguranță, oamenii care cred că lucrurile care arată roşu sunt verzi, nu urmăresc doar un "stil de viață alternativ" la propriile valori. Ei sunt iraționali şi ei nu ar trebui să gândească în felul acesta.

De asemenea există şi o lipsă de legătură şi între crezul Pozitivist şi sfatul relativist, care spune că noi nu trebuie să ne amestecăm în treburile altor societăți în numele propriilor noastre valori. Pentru Pozitivişti a categorisi ceva drept valoare este, în linii mari, a vrea ca toată lumea să vrea acel lucru. Iar dacă acceptăm această poziție, atunci valorile în mod firesc sunt, într-un anumit fel, imperialiste. Deci întreaga strategie de argumentare în favoarea toleranței față de celelalte culturi pe baza Pozitivismului pare că se autocontrazice. Cum poți argumenta în mod rațional că opțiunile pentru valori de bază ale altor oameni ar trebui să fie tolerate pe baza unui punct de vedere care susține că nu există argumente raționale pentru astfel de alegeri de bază? Pozitivismul nu motivează intervenția; dar nici nu motivează neintervenția. (Ni s-ar putea reaminti acea veche poveste de pe vremea Indiei coloniale. Un indian i-a spus ofițerului britanic care încerca să oprească o văduvă ce voia să-si dea foc: "Este un obicei al nostru să ardem o văduvă pe rugul funerar al soțului ei". La care ofițerul a replicat, "Şi este un obicei al nostru să executăm ucigaşii").

Unii relativişti confundă două sensuri diferite în care judecățile pot fi *subiective*. Viziunea conform căreia judecățile morale exprimă dorințe ceea ce înseamnă că sunt, într-un sens, subiective. Pe care judecăți tu vei fi de acord să depindă de dorințele pe care le-ai putea avea, ceea ce constituie una dintre trăsăturile tale. Dar, în acest sens, judecățile factice sunt şi ele subiective. Pe care tu vei fi de acord să depindă de credințele tale pe care le-ai putea avea, ceea ce în mod asemănător constituie una dintre trăsăturile tale. Din faptul că în acest fel

credinţele tale sunt subiective, prin consecinţă, nu rezultă că ele sunt subiective în sensul că tu eşti *îndreptăţit* să emiţi orice fel de judecăţi, după cum ai chef. Într-adevăr, pentru a merge de la prima pretenţie la a doua înseamnă să facem una dintre acele mutări de la "este" la "ar trebui", faţă de care Hume ridica sprâncenele. Asta înseamnă să comiţi eroarea naturalistă. Astfel, chiar şi în viziunea Pozitivistă, nu există vreo cale de la subiectivitatea judecăţilor asupra valorilor şi până la apărarea toleranţei. Toleranţa este doar o altă valoare.

Valori revendicate

Care ar putea fi o alternativă la vizunea Pozitivistă asupra valorilor? Valorile ne ghidează dorinţele, gândurile şi sentimentele. Acestea sunt *răspunsurile*. Pentru că recunoşti valoarea artei majore, mergi la muzee, în sălile de concert şi citeşti cărţi. Pentru că accepţi valoarea curtoaziei, încerci să înţelegi convenţiile societăţii în care trăieşti, aşa încât să poţi evita să ofensezi pe cineva. Te comporţi într-un anume fel pentru că răspunzi unor anumitevalori. Valorile modelează gândurile şi sentimentele în egală măsură. Adevăr şi raţiune, valorile pe care le recunoşti îţi modelează şi credinţele (dar din nefericire nu le şi determină). Pentru că tu răspunzi cu instinctul unui cosmopolit la valoarea eleganţei exprimării verbale, îţi procură plăcere şi proverbele din dialectul Akan, şi piesele lui Oscar Wild, şi versurile din poemele haiku ale lui Basho, şi filosofia lui Nietzsche. Respectul tău faţă de inteligenţă nu numai că te conduce înspre asemenea lucrări; dar îţi modelează şi modul în care răspunzi la ele. Punând valoare pe amabilitate, putem ajunge la admiraţia faţă de nişte suflete blânde şi ne vor irita altele nesăbuite. E adevărat că atunci când te gândeşti, să zicem, la amabilitate, ca la o valoare

BCU CLUJ-NAPOCA UNIVERSITY LIBRARY

universală, vrei ca toți să vrea să fie amabili. Şi de vreme ce tu vrei ca ei să fie de acord cu tine, tu mai vrei de asemenea ca *şi ei* să vrea ca toată lumea să vrea ca toți să fie amabili. Dar Pozitivistul are o variantă exact opusă. Poate că tu vrei ca oamenii să vrea ca toți să fie amabili *pentru că tu recunoşi valoarea amabilității.* Tu vrei ca oamenii să fie de acord cu tine, pentru că oamenii care sunt de acord cu tine vor fi amabili şi vor încuraja amabilitatea şi la alții. Acelaşi lucru este adevărat în legătură tot ceea ce tu ții drept valoare universală, un bun omenesc de bază: faptul că tu pui o valoare este o judecată despre cum noi toți avem un bun motiv să facem, sau să gândim, sau să simțim anumite lucruri, în anumite contexte, şi astfel să avem, de asemenea, un motiv pentru a încuraja aceste acțiuni şi gânduri şi sentimente şi la alții.

De fapt, cum află oamenii că este bine să fii amabil? O fac prin faptul că sunt tratați cu amabilitate şi observă că le place acest lucru? Sau prin faptul că sunt tratați cu cruzime şi acest lucru le displace? Dar situația nu este chiar atât de simplă. Amabilitatea nu e ca o ciocolată, unde poți descoperi dacă ai înclinație pentru gustul ei, încercând-o. Mai de grabă, ideea că ceva este bun pare să fie o parte a conceptului bun. Aflând ce este amabilitatea afli, printre altele, că ea este bună. Noi bănuim că cineva care a negat că amabilitatea este bună – sau cruzimea este rea – nu a înțeles în realitate ce era aceasta. Conceptul însuşi este încărcat de valoare, şi în consecință dirijează şi acțiunea.

Pozitivistul ne va întreba, fără îndoială, ce vom face legat de aceia care gândesc că e bună cruzimea.. Răspunsul corect cred că este că ar trebui să facem cu aceştia exact ceea ce ar trebui să facem cu oamenii care cred că lucrurile roşii sunt verzi. Pus în fața Torționarului care, în mod sincer, crede că e bine să fii crud, Pozitivistul are opțiunile pe care le avem şi noi. Să-l

facă pe Torționar să se răzgândească. Nu-i ieșiți în cale. Țineți-l însă și pe el departe de căile noastre.

Neînțelegerile acestor categorii fundamentale sunt, de fapt, foarte neobișnuite. Probabil că nu ați întâlnit pe cineva care să fi admis cu sinceritate că ar fi fost perfect normal să fie crud față de oamenii obișnuiți și nevinovați. Există oameni care gândesc că e OK să fie cruzi față de animale. Există oameni care sunt în favoarea cruzimii față de oamenii răi. Există oameni care nu recunosc că ceea ce fac ei e o cruzime. Și mai există oameni care gândesc că și cruzimea poate fi justificată prin alte considerente. Mulți oameni cred că tortura poate fi un rău necesar, pentru a scoate la iveală comploturi teroriste. Totuși, un lucru rău, făcut în slujba unui bine mare, este echivalent cu un *rău* necesar. Apărând anumite acte de cruzime în acest fel înseamnă că tu recunoști valoarea de a evita cruzimea, dacă poți.

Cea mai profundă problemă legată de Pozitivism este, totuși, nu în concluziile acestuia. Este în punctul său de pornire. Eu am început, așa cum cred că trebuie să înceapă cineva, dacă trebuie să facă povestea Pozitivismului plauzibilă, cu o singură persoană acționând după propriile sale credințe și dorințe. Începând din acel loc, trebuie să dăm seamă despre valorile care încep cu ce înseamnă acest lucru pentru mine – această singură persoană – când privesc ceva ca fiind valoros. Dar pentru a înțelege cum funcționează valorile, trebuie să le vedem nu ca ghidându-ne pe noi, ca indivizi de sine stătători, ci ca ghidându-i pe oamenii care încearcă să își împartă viețile unii cu alții.

Filosoful Hilary Putman a avut o argumentație celebră pentru aserțiunea "Înțelesurile nu se află în cap". Poți vorbi despre ulmi, chiar dacă tu, personal, nu poți deosebi un ulm de un fag; poți vorbi despre electroni, chiar dacă nu poți relata ce sunt aceștia. Iar motivul pentru care poți folosi cuvinte – prin care vrei *să spui ceva*

BCU UNIVERSITY LIBRARY

- este ca ceilalţi oameni din cadrul comunităţii tale de limbă au priceperea relevantă. Există fizicieni care sunt experţi în electronică, naturalişti care ştiu totul despre ulmi. Utilizarea de termeni factuali, precum aceştia, depinde de circumstanţe sociale. Ceea ce vreau să spun nu depinde numai de ceea ce există în creierul meu.

Ne pierdem, în mod asemănător, când gândim la un vocabular moral ca la posesiunea unui individ solitar. Dacă înţelesurile nu sunt în cap, nici moravurile nu sunt acolo. Conceptul de amabilitate, sau de cruzime, preamăreşte un fel de consens social. Un individ care decide că amabilitatea este rea şi cruzimea este bună acţionează precum personajul lui Lewis Carrol numit Humpty-Dumpty, pentru care un cuvânt "înseamnă exact ceea ce aleg eu să însemne – nici mai mult, nici mai puţin". Limbajul valorilor este până la urmă o limbă. Iar cheia naturii interioare a reflecţiei filosofice moderne asupra limbajului este că limba este, mai întâi şi mai înainte de orice, un lucru public, ceva ce noi toţi împărtăşim. Ca orice vocabular, limbajul evaluativ este primordial o unealtă pe care o folosim pentru a vorbi unii cu alţii, iar nu un instrument pentru a ne vorbi nouă înşine. Ştiţi cum se numeşte cineva care foloseşte limba pentru a vorbi cu el însuşi? Nebun.

Limbajul nostru de valori este unul din modurile centrale în care ne coordonăm vieţile. Apelăm la valori când încercăm să facem *împreună* ca lucrurile să funcţioneze. Să presupunem că discutăm despre un film. Tu spui că el exprimă un punct de vedere cinic asupra naturii umane. Aceasta nu e doar o invitaţie, ca eu să accept imaginea ta asupra personajelor filmului şi a motivaţiei acestora; aceasta este şi o tentativă de a modela trăirile. Gândind astfel, e foarte probabil ca, de exemplu, să rezist primelor mele reacţii emoţionale, să spunem, simpatia faţă de anumite personaje. Dacă îmi menţin aceste sentimente, s-ar putea să doresc să mă

opun caracterizării făcute de tine. Fără să fiu cinic, aş putea spune; pesimist, cu siguranţă, dar şi profund uman. *Cinic, uman, pesimist*, acestea fac parte din vocabularul valorilor. Şi, după cum spuneam, sunt menite să ne contureze răspunsurile.

Am putea să ne întrebăm de ce trebuie să ne pese de cum gândesc alţii şi ce simt ei în legătură cu poveştile? De ce discutăm despre ei în acest limbaj al valorilor. Un răspuns ar fi că nevoia aceasta face parte din fiinţa umană. Oamenii spun poveşti şi discută despre ele în cadrul fiecărei culturi, au facut mereu aşa de când se ştie. *Iliada* şi *Odiseea*, *Poemul epic al lui Ghilgameş*, *Povestea lui Genji*, istorioarele despre Ananse cu care am crescut în Asante, nu erau numai citite şi recitite: ele erau discutate, evaluate, se făceau referiri la ele în viaţa de zi cu zi. O comunitate n-ar mai fi umană, dacă nu ar avea poveşti, dacă oamenii ei nu ar avea o imaginaţie narativă. Deci, unul din răspunsurile la întrebarea de ce facem acest lucru este: e doar unul dintre lucrurile pe care le fac oamenii.

Un răspuns mai profund ar fi că evaluarea poveştilor laolaltă devine unul dintre modurile centrale ale omului de a învăţa să ne aliniem răspunsurile faţă de lume. Iar aceasta aliniere a răspunsurilor este, la rândul ei, unul din modurile în care menţinem textura relaţiilor noastre. Filmul afgan *Osama* din 2004, povesteşte viaţa unei fete din zona talibanilor, ne arată femei şi fete împinse în afara vieţii publice, pentru a se ascunde în umbre, în vreme ce asasinii şi moralizatorii molahi caută să impună o viziune de gen, care pretind ei derivă din Islam. Filmul ne înfăţişază o mare irosire de talent omenesc: mama lui Osama este un medic care nu poate practica. Ne arată, totodată, că există femei care reuşesc să găsească căi ascunse de a rezista şi bărbaţi forţaţi la acte de curaj şi necinste, pentru a-i ajuta. Când Osama este dată pentru a deveni a patra soţie luată cu forţa de un

molah în vârstă, ni se relevă faptul că ceea ce face posibilă opresiunea este că există oameni care profită de ea, aşa cum există şi oameni care suferă din cauza ei. Jefuindu-l pe Petru pentru a-l plăti pe Paul, observa George Bernard Shaw, este o politică care îţi va asigura vigurosul sprijin al lui Paul.

Reacţia solidară la acest film, a oamenilor diferiţi întăreşte ceea ce este comun în înţelegerea noastră şi în valorile pe care le împărtăşim. *Criminal, irosire, curaj, necinste, oprimare*, sunt termeni valorici, meniţi să exprime reacţiile noastre la film. Iar dacă povestea filmului este reprezentativă, discuţia noastră despre film va ajuta să decidem atât cu privire la ceea ce simţim în legătură cu personajele, cât şi asupra modului cum ar trebui ca noi să ne comportăm în lume. Vorbim despre *Osama*, ne întrebăm dacă era corect ca atâtea naţiuni din lume să se unească pentru a înlătura regimul taliban. Ne gândim la alte moduri de opresiune, la alte oportunităţi ratate. Vocabularul nostru de evaluare ne ţine pregătiţi să facem lucrarea vieţii noastre. Iar aceasta este prima care ne îndeamnă să acţionăm împreună.

Am putea insista aupra utilizării tehnice a cuvântului "raţiune", care înseamnă ceva de genul "calcul", atunci când îl utilizează Pozitiviştii moderni. Iar apoi ar fi bine să spunem că atunci când oamenii vorbesc în acest fel, ei nu rezonează împreună. Dar, în limba engleză comună pe care o vorbim zilnic, este normal să numim "oferta de argumente" ceea ce facem atunci când folosim limbajul valorilor, pentru a ne modela unii altora gândurile, sentimentele şi faptele.

Poveştile populare, drama, opera, romanele, nuvelele, biografiile, istoriile, etnografiile, ficţiunea sau nonficţiune, pictura, muzica, sculptura şi dansul, sunt tot atâtea căi de a releva valorile unor culturi umane pe care nu le-am cunoscut anterior sau de a ne submina ataşamentul nostru faţă de valorile în care ne-am stabilit.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Înarmaţi cu aceşti termeni, întăriţi cu un limbaj împărtăşit al valorilor, putem de cele mai multe ori să ne ghidăm reciproc în spirit cosmopolit, pentru a împărtăşi aceleaşi reacţii; iar când nu putem cădea de acord, înţelegerea că reacţiile noastre sunt fasonate de unele din acelaşi vocabular poate să ne faciliteze să fim de acord sau să nu fim de acord. Toate acestea fac parte din adevărul despre viaţa omenească. Şi fac parte din adevărul pe care Pozitivismul îl face foarte greu de găsit.

Dacă relativismul în etică şi moralitate ar fi adevărat, atunci, la capătul unor numeroase discuţii, ar trebui să sfârşim cu toţii prin a spune: De pe poziţia pe care mă aflu, eu am dreptate. De pe poziţia pe care te afli, tu ai dreptate. Şi nu ar mai fi nimic în plus de spus. Din punctele noastre diferite de vedere, am trăi în lumi diferite. Iar fără o lume pe care să o împărtăşim împreună, ce ar mai fi de discutat? Oamenii recomandă adesea relativismul, pentru că astfel s-ar ajunge la toleranţă. Dar, dacă nu putem învăţa unii de la alţii ce este corect să gândeşti şi să simţi şi să faci, comunicarea nu ar fi posibilă. Un relativism de genul acesta nu încurajează comunicarea ci devine un motiv să cădem în muţenie.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 3

FAPTELE LA NIVELUL SOLULUI

Trăind cu spiritele

Într-o seară, târziu, acasă în Ghana, cu mulți ani în urmă, mă uitam la televizor împreună cu tatăl meu. Emisia ajunsese la sfârşit, se transmitea imnul național. Tatăl meu adora imnurile, aşa încât cânta şi el. "Dumnezeu să ne binecuvânteze patria, Ghana...". Când cantecul s-a terminat, ecranul a pălit şi a apărut mira, tatăl meu a făcut remarca că se bucură că guvernul a modificat cuvintele imnului, pe care le învățasem în şcoala primară. Vechiul imn începea aşa, "Ridică în înalturi drapelul Ghanei". La vremea respectivă eu eram un proaspăt absolvent de filosofie şi citisem recent lucrarea clasică liberală a lui John Rawls, "*O teorie a justiției*". Am simțit nevoia de a spune că avantajul vechiului imn era că puteai intona imnul odată, fără să crezi neapărat în Dumnezeu. Tatăl meu a replicat râzând: "Nimeni din Ghana nu e atât de prost încât să nu creadă în Dumnezeu".

Eu aveam îndoielile mele; dar, e adevărat că ateiştii Ghanei şi-ar fi putut ține întrunirile într-o cabină telefonică. Aproape toată lumea din Ghana credea nu numai într-un creator divin puternic, dar şi într-o pleiadă de alte spirite. O manifestare a acestei credințe constă că la funeralii, la ceremoniile de botez, la căsătorii, la

confirmări, la petrecerile de zi de naştere aproape la toate întâlnirile sociale – oamenii din toate religiile făceai acest ritual pentru strămoşii lor. Când deschideau o sticlă de whisky, sau de gin, sau de şnaps, vărsau puţin şi pe pământ, drept omagiu, şi îşi rugau strămoşii morţi, chemându-i pe nume, să accepte ofranda şi să vegheze asupra intereselor copacului spiritelor, *abusua*, mama de la originile grupului. Acesta nu este însă un simplu gest simbolic. Deşi ei nu cred literalmente că strămoşii lor au nevoie de băutură, totuşi sunt convinşi că un număr mare de spirite invizibile, pot auzi şi răspunde, ajutându-şi rudele în viaţă de fiecare dată. Tatăl meu – membru al uneia dintre institutiile londoneze pentru numirile în barou; un senior laic al bisericii Metodiste din Ghana; un om a cărui lectură favorită, în afară de Biblie, era Cicero – credea cu convingere în aceste lucruri. Când deschidea acasă o sticlă de whisky, după ce turna puţin pe podeaua din salon, adresa câteva cuvinte lui Akroma-Ampim, un general din Asante din secolul al optsprezecelea, care pusese fundaţiile averii familiei, şi lui Yao Antony, stră-stră-unchiul meu (ale cărui ambe nume, întâmplător, le port şi eu), dar şi stră-stră-mătuşii mele, sora lui Yao Antony.

Dacă ar fi fost doar simbolice aceste manifestări am putea presupune că ele exprimau valorile familiei. Problema era că această credinţă fundamentală nu era neapărat simbolică. Dacă nu acceptai că răposatul tău stră-unchi te-ar putea auzi şi te-ar putea ajuta, intrai în dezacord cu tatăl meu.

Iată şi un alt fapt cu care probabil nu veţi fi de acord. Cei mai mulţi dintre concetăţenii mei ghanezi cred în vrăjitorie. Ei gândesc că există oameni răi – femei şi bărbaţi – care au puterea să facă rău celor pe care nu îi plac. Când tatăl meu a murit, una dintre surorile mele a fost convinsă că o mătuşă de-a noastră ar fi practicat vrăjitoria împotriva noastră. Nu mânca din mâncarea pe care mătuşa noastră ne-o trimitea în perioada doliului, şi

nici nu permitea restului familiei să o mănânce. Credea în schimb că ceilalți membri ai gospodăriei noastre puteau să o mănânce. Pentru ei mâncarea nu era otrăvită. Doftoriile vrăjitoreşti credeau că ştiu să facă diferența dintre oamenii împotriva cărora sunt îndreptate față de cei cu care nu au nimic. Ca urmare, mâncarea ne-ar fi produs rău numai nouă. De vreme ce se presupunea că mătuşa era o vrăjitoare puternică, aceasta nu era singura primejdie căreia trebuia să-i facem față. Era un noroc şi faptul că existau şi practicanții de magie bună – mulți dintre ei fiind de fapt *malaami* musulmani – care puteau contracara vrăjitoria malefică. Sora mea a avut grijă ca noi să cumpărăm un berbec alb, pe care l-am sacrificat, pentru a ne proteja.

Cei din Asante cred că spiritele şi credințele legate de vrăjitorie sunt extensive, complexe şi interconectante. Se înțelege că nu toată lumea crede exact aceleaşi lucruri despre spirite şi vrăjitorii. Unii creştini evanghelişti identifică spiritele tradiționale – ale căror altare şi preoți îi veți găsi răspândiți prin țară – cu diavolii, sau cu ceea ce Noul Testament, în traducerea Regelui James, numeşte drept "esențe şi energii". Nu însă şi tatăl meu, care considera apelurile sale la spirite în concordanță cu Metodismul. Ați putea conchide că majoritatea oamenilor din Asante cred într-un fel de teorie, conform căreia lumea conține multe spirite şi forțe invizibile care lucrează, la fel cu vrăjitoriile, afectând viața omului. Şi, de vreme ce o parte din această teorie se referă la ființe invizibile personale – cărora le poți cere ajutor prin rugăciune – am putea accepta că asemenea credințe fac parte din religia din Asante.

Bineînțeles, locul în care am crescut este ca majoritatea locurilor din lume. Chiar acolo unde domină marile religii ale lumii – Creştinismul, Islamismul, Hinduismul, Budismul – ele trec cu vederea o serie de tradiții care

includ tot soiul de spirite invizibile, care pot fi invocate atât pentru a face bine, cât şi pentru a face rău.

Aşadar, e foarte posibil ca Pozitivistul să combată asemenea credinţe cu argumente ştiinţifice moderne. "Aceste religii tradiţionale nu sunt numai false, ele sunt şi iraţionale: oricine le-a supus unei examinări riguroase practicate de oamenii de ştiinţă, ar fi obligat să renunţe la ele". În fapt aşa ceva este foarte departe de a fi evident. În cadrul ultimului capitol, eu am argumentat că valorile nu sunt atât de frivole precum presupune Pozitivistul. Iată-mă acum sugerând că faptele nu sunt chiar atât de solide. Nu pentru că sunt un sceptic în ceea ce priveşte adevărul (Am scris cândva o carte intitulată *Pentru adevărul din Semantică*) ci pentru că găsirea adevărului nu presupune numai ochii deschişi şi un cap echilibrat.

În contradictoriu cu Akosua

Să ne oprim asupra unei întrebări aparent simple, poţi fi vătămat prin vrăjitorie? Cum ai reuşi să convingi pe unul din consătenii mei din Asante că aşa ceva nu este posibil? Oamenii se îmbolnăvesc tot timpul din motive inexplicabile, nu-i aşa? Mulţi dintre ei au motive să creadă că există oameni care nu-i plac. Aşa încât, odată ce ai căpătat o ideea despre vrăjitorie, vor fi destule ocazii când ea va părea a se confirme. Pentru a exclude teoria vrăjitoriei, ar trebui ca ea mai întâi să fie bine înţeleasă, iar apoi să dispui de suficiente argumente ca să convingi rudele mele atât că teoria greşeşte întruna, cât şi că posezi o poveste mai bună. Asta ar necesita probabil foarte mult timp. Într-o întâlnire inter-culturală de acest fel, ai fi invitat să explici felurite fapte despre care nu ştii nimic. Akousa, interlocutoarea ta din Asante, de exemplu, are o mătuşă care s-a îmbolnăvit anul trecut, şi toată lumea este convinsă că i s-a tras de la nora ei, prin vrăjitorie.

Familia a fost la un *malaam* şi au sacrificat o oaie. Mătuşa s-a făcut bine. Akosua vrea să ştie de ce mătuşa ei s-a făcut bine, dacă oaia nu a avut de-a face cu asta; de ce mătuşa s-a îmbolnăvit, dacă nu era nici urmă de vrăjitorie. Şi, bineînţeles, în timp ce tu crezi că aceste întrebări au răspunsuri, nu ştii cu siguranţă care sunt acestea.

Pe de altă parte, va trebui să o convingi pe Akosua de existenţa unor minusculi atomi invizibili, adunaţi mănunchi pentru a forma viruşi, particule atât de mici, că nu le poţi vedea nici cu cea mai puternică lupă, şi totuşi atât de puternici, încât pot ucide un adult sănătos. Aminteşte-ţi cât de mult timp a fost necesar pentru a-i convinge pe oamenii de ştiinţă europeni că lucrurile stăteau aşa, ce complex a fost lanţul de interferenţe care a condus mai întâi la teoria bolilor microbiene şi apoi la identificarea viruşilor. De ce ar crede cineva această poveste, doar pentru că aşa spui tu? Şi ai putea tu – nefiind profesor de biologie – să furnizezi dovezile convingătoare? Akosua ar putea foarte bine să aibă bunăvoinţa să facă unul dintre experimentele pe care i le propui. Ai putea, de exemplu, să încerci să-i arăţi că nu există nicio legătură între faptul că cineva, care a fost instruită de o vrăjitoare, te-ar urâ şi faptul că tu te-ai îmbolnăvi. Dar, ce se întâmplă dacă *ar fi* o legătură? Dacă în viziunea ei, Akosua a făcut prezicerea corectă – şi anume, că oamenii care sunt urâţi de vrăjitoare se îmbolnăvesc mult mai des decât oamenii care nu sunt urâţi de acestea – ţie tot nu ţi-ar veni să crezi în vrăjitorie. Ai avea tu o explicaţie alternativă? (E foarte posibil ca oamenii care cred că sunt urâţi de vrăjitoare puternice s-ar putea îmbolnăvi mai adesea, nu-i aşa? E poate ceva legat de stres?) Deci nu ar trebui să te surprindă faptul că atunci când predicţiile tale sunt limitate, fata are şi ea propriile-i explicaţii.

Există o poveste adesea folosită despre o doctoriţă misionară dintr-un loc îndepărtat, care urmărea

oripilată cum oamenii dădeau apă murdară bebeluşilor lor. Copiii făceau diaree, iar mulţi dintre ei mureau. Misionara le explica că, deşi apa părea limpede, există acolo creaturi minuscule invizibile care produc îmbolnăvirea copiilor. Din fericire, spune ea, dacă s-ar fierbe apa, aceste bacterii ar fi omorâte. O lună mai târziu doctoriţa a revenit şi oamenii continuau să le dea bebeluşilor apă murdară. De fapt, dacă vine un străin la tine.în comunitate şi îţi spune că din cauza unor farmece, copiii tăi au gripă, reacţia ta nu ar fi să măcelăreşti o oaie? Apoi misionarei i-a venit o altă idee. "Uite", le-a spus ea, "hai să vă arăt ceva." A luat un vas cu apă şi l-a pus la fiert. "Vedeţi," le-a explicat, "există spirite în apă, şi când o pui la fiert, acestea fug: bulele pe care le vedeţi sunt spiritele care fug, spiritele care îi îmbolnăvesc pe copiii vostri." Acum fiertul apei devine ceva logic. Acum copiii nu mai mor. În credinţă, ca şi în orice altceva, fiecare dintre noi trebuie să pornească de pe poziţia pe care ne aflăm.

Cand oamenii se îmbolnăvesc în Manhattan din motive inexplicabile, se poartă multe discuţii despre viruşi şi bacterii. Doctorii nu pretind că sunt în stare să facă mare lucru în legătură cu viruşii, nici nu depun un efort prea mare în a-i identifica. Iar evoluţia unei infecţii virale nu se va schimba printr-o vizită la medic. Pe scurt, cele mai multe referiri din viaţa de fiecare zi la viruşi sunt asemănătoare cu cele mai multe referiri la vrăjitorie. Toate sunt susţinute de convingerea că boala poate fi explicată, şi că viruşii te pot îmbolnăvi.

Dacă întrebi majoritatea oamenilor din Manhattan de ce cred ei în viruşi, îţi vor răspunde în două feluri: Mai întâi, vor face apel la un argument de autoritate. "Ştiinţa a arătat", vor spune ei, deşi, dacă îi întrebi cum a arătat ştiinţa lucrul respectiv, vei ajunge destul de repede într-un impas (à propos, chiar şi cu oamenii de ştiinţă se poate întampla în cazul în care din întâmplare aceştia sunt

virusologi curioşi). În al doilea rând, ei vor indica fenomene concrete ca răspândirea virusului HIV sau banala răceală, moartea stră-mătuşii lor din iarna trecută, o imagine a unui virus pe care l-au văzut ei odată într-o revistă, etc.

În mod asemănător, în Kumasi, oamenii dacă sunt întrebaţi de ce cred în vrăjitorie, vor face şi ei apel la argumente de autoritate. "Strămoşii noştri ne-au învăţat aceste lucruri". Şi apoi vor continua să-ţi povestească cazuri de vrăjitorie pe care le-au văzut, sau despre care au auzit, completând cu diferite explicaţii. Sir Edward Evans-Pritchard, unul dintre cei mai mari antropologi din secolul douăzeci, a scris o carte minunată intitulată *Vrăjitoria, Oracolele şi Magia la Azade*, despre un popor care trăieşte în Sudan. Explicându-ne cu multe detalii ideile lor privind vrăjitoria, el remarcă faptul că la un moment dat, mai ales serile, când vedea fulgerarea unei flăcări în tufişurile din jurul aşezării din Azande în care locuia, se surprindea gândind, "Uite o vrăjitoare". Bineînţeles, nu credea realmente în aşa ceva în realitate. Ştia că este vorba despre cineva din sat care îşi ghida drumul cu o torţă aprinsă. Dar, ceea ce sugerează în cartea sa este că ceea ce vezi depinde de ceea ce crezi. Ceea ce pentru tine pare raţional când te afli în faţa unei anumite experienţe depinde de ideile pe care deja le ai.

Descoperirea lui Duhem

Este la fel de adevărat şi pentru ştiinţa Occidentului, şi pentru religia tradiţională. Pe la începutul secolului douăzeci, fizicianul francez Pierre Duhem remarca un fapt interesant privitor la modul în care se comportă oamenii de ştiinţă. Când unii fac experimente, sau adună date pentru a-şi susţine teoriile, alţii neagă faptul că dovezile acelea ar susţine acele lucruri. Obiecţiunile pot fi de multe

feluri. S-ar putea susține, de exemplu, că experimentul nu a fost făcut în mod corect. (Eprubetele voastre au fost contaminate). S-ar mai putea susține că aşa-numitele date sunt incorecte. (Am făcut şi noi acelaşi experiment, şi lucrurile nu s-au petrecut aşa). Sau, ar putea sublinia că propria lor teorie explică la fel de bine datele respective. (Teoria că viața pe Pământ a sosit cu un meteorit sub forma unor organisme de bază explică datele despre fosile la fel de bine ca şi teoria că viața a evoluat prin crearea elementelor sale de bază, ca rezultat al unor procese electrochimice în oceanul primordial). Pornind de la această observație, el a continuat prin a propune o susținere generală pe care filosofii o cunosc drept teza lui Duhem. Indiferent de cât de multe date aveți, spune Duhem, vor exista multe teorii care să le explice la fel de bine. Teoriile, ca să folosesc un jargon, sunt subdeterminate de către dovezi.

Pentru Pozitivism, subdetermiarea teoriei de către dovadă este o problemă. Dacă ştiința este rațională, atunci noi vrem ca procesul teorizării ştiințifice să ne dea motive pentru a crede teoriile. Şi, presupunem, mai vrem să obținem cea mai bună teorie pe care o putem avea, dată fiind dovada. Dar dacă doi oameni pot răspunde în mod rezonabil cu diferite teorii aceloraşi dovezi, atunci altceva decât rațiune sau dovadă trebuie să conteze în alegerea lor. În plus, dacă acest lucru este adevărat, indiferent de cât de multe dovezi avem, *pentru faptele respective vor exista întotdeauna mai mult decât o singură posibilă explicație rezonabilă*. Iar asta va însemna că nicio cantitate de explorări ştiințifice nu ne vor permite să stabilim o unică versiune a modului în care se află lucrurile. Dacă Pozitivismul înțelege locul rațiunii în justificarea dorințelor, şi astfel şi a valorilor, el supralicitează puterea rațiunii în justificarea credinței, şi astfel, şi a faptelor.

Subdeterminarea este suficient de îngrijorătoare. Dar ulterior un cercetător al gândirii ştiinţifice, filosoful N. R. Hanson, a remarcat ceva la fel de tulburător pentru viziune Pozitivistă. Modul în care Pozitiviştii judecă obţinerea dovezilor pentru teorii este următorul: Întâi aduni datele, apoi vezi ce teorie le susţine. Observaţia şi experimentul, colecţionarea faptelor de bază, despre toate se presupune că trebuie utilizate ca un sprijin independent pentru teorii. Ceea ce a observat Hanson era că datele erau întotdeauna însoţite de angajări teoretice. Când Galileo a spus că văzuse printr-un telescop că luna avea munţi, el presupunea – aşa cum subliniau unii dintre opozanţii săi la vremea respectivă – că telescoapele funcţionau la fel de bine atât în spaţiu, cât şi pe Pamânt. Întâmplător, acest lucru este corect. Dar cum de ştia el acest lucru? Nimeni, la acea vreme, nu luase vreun telescop în spaţiu pentru a verifica ipoteza. Galileo doar a produs o teorie. Şi, de fapt, s-a dovedit a fi dificil – Hanson socotea că era literalmente imposibil – să prezinţi date pure într-un limbaj care să nu fie infuzat de idei teoretice.

Pentru ceea ce urmărim să demonstrăm nu contează dacă Hanson avea dreptate în legătură cu imposibilitatea separării teoriei de date, pentru că ceea ce este sigur, este că o asemenea separare nu o putem face. Când oamenii de ştiinţă au privit dârele lăsate de particulele cu sarcină din fotografiile din camerele de ionizare – experiment ştiinţific pe care Hanson îl cunoştea bine – au conchis: "Uite, acela este traseul unui electron". Acesta era pentru ei o afirmaţie raţională; ce putea fi crezută. Totuşi pentru noi, ceilalţi, care nu cunoaştem fizica relevantă sau nu înţelegem cum funcţionează camera de ionizare, totul pare exact ca o linie ceţoasă dintr-o fotografie. Informaţia lui Hanson constă în aceea că ceea ce devine rezonabil ca să poţi crede, când cercetezi lumea, depinde atât de ceea ce deja credeai,

cât şi de ideile care ţi-au fost prezentate. Dacă nu ştii nimic despre electricitate – dacă nu ai nicio idee despre ea – nu vei avea niciun motiv să te miri, precum se mira Benjamin Franklin, dacă ea e ceea care alcătuieşte fulgerul.

Dacă ceea ce e raţional şi poate fi crezut depinde de ceea ce tu crezi deja, atunci nu poţi verifica, totuşi, raţionabilitatea tuturor credinţelor. Răspunzi la noile dovezi în lumina a ceea ce deja crezi, şi asta îţi dă noi credinţe. Au fost credinţele de la origini raţionale? Ei bine, le puteţi testa, dar numai prin asumarea unor altor credinţe ca fiind valabile. Nu poţi pătrunde în jocul crezutului plecând de la nimic. Şi, bineînţeles, cu toţii creştem într-o familie şi într-o societate care ne dă startul pe o mare plută a credinţelor, pe care nu ni le-am fi putut dezvolta singuri. Concepţiile şi ideile se dezvoltă conform educaţiei noastre. Unele concepte şi idei îşi au baza în natura noastră biologică – precum conceptele de culoare, sau ideea că în lume există obiecte fizice. Dar pe altele nu le vom folosi dacă nu ne-au fost date – precum cele despre electron, genă, democraţie, contract, super-ego, vrăjitorie.

Nu există nimic iraţional, deci, în legătură cu credinţa alor mei în vrăjitorie. Ei cred ceea ce crede majoritatea oamenilor, date fiind concepţiile şi credinţele pe care ei le-au moştenit; dacă ai crescut cu credinţele lor şi ai avut experienţele lor, vei crede împreună cu ei. (Credinţa în puterea unor fiinţe supranaturale a tuturor celor străini, din Westul industrializat: mai mult de jumătate dintre americani cred în îngeri; aproximativ 40 la sută cred că este posibil ca Iisus să revină pe pământ pentru a împărţi dreptatea cândva, în următoarea jumătate de secol, etc.)

Aceia dintre noi care au o educaţie ştiinţifică au un avantaj semnificativ. Nu este vorba doar că suntem

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mai raționali la modul individual, ci este vorba că nouă ne-au fost date materialele cu ajutorul cărora să gândim despre lume. Instituțiile științei permit ca teoriile și ideile pe care cercetătorii le dezvoltă să fie superioare celor pe care, ființele umane, fiecare în parte, le-au fi putut avea înainte de dezvoltarea științei moderne. Dacă am împrumuta conceptele lor, ne-am conecta la realitate în moduri care ne vor face mai ușoară înțelegerea și stăpânirea lumii. Cei mai buni prezicători tradiționali ai timpului din Asante – și acesta este un lucru care contează pentru o civilizație de agricultori – pur și simplu nu fac predicții la fel de bune ca cele furnizate de Oficiul Meteorologic Național, care utilizează modele științifice. Cine știe unde am fi azi cu pandemia de HIV/SIDA în Africa, dacă nu am fi avut instrumente științifice: teste pentru virus, medicamente pentru tratament, acceptarea faptului că prezervativele pot împiedica transmiterea acestei boli? Avansarea rațiunii în cadrul lumii organizate nu este produsul unor puteri individuale de raționament mai mari. Este rezultatul faptului că avem industrii dezvoltate care pot permite ființelor omenești obișnuite să dezvolte, să testeze și să-și cizeleze ideile. Ceea ce e în neregulă cu teoria despre vrăjitorie nu este că aceasta e ilogică, ci că nu e adevărată. Și pentru a afla acest lucru – în modul în care cercetătorii dezvoltă cunoașterea asupra bolii – e nevoie de institute de cercetare mari și bine organizate, de reflecție și de analiză.

Există numai o realitate, iar teoriile despre vrăjitorie, ca și teoria microbului bolii, sunt încercări de a înțelege acea realitate unică. Teoriile medicale curente despre boli nu înțeleg totul în mod corect: altfel, când te duci la un medic, ți se garantează un diagnostic, o prognoză, poate chiar o vindecare. Când un american face febră și presupune că are o infecție, el face exact ce au făcut oamenii pretutindeni: el aplică aprecierii bolii acele concepții pe care i le-a dat cultura sa. Dacă, așa cum

cred eu, aceasta e o poveste mai bună decât povestea despre vrăjitorie, asta nu se datorează faptului că el este o persoană mai bună. Este doar pentru că el are un mare noroc să trăiască într-o societate care a cheltuit enorme cantităţi de resurse umane pentru a face din această poveste una mai bună.

Poveştile ştiinţifice nu sunt singurele cuvinte după care trăim. Am început cu analiza modului în care limbajul nostru de valori ne ghidează înspre o abordare comună a deciziilor. În viziunea Pozitivistă metodele ştiinţelor naturale nu au condus la progres în înţelegerea valorilor, aşa cum au reuşit în obţinerea controlului asupra faptelor. Ca urmare, noi putem învăţa despre valori de la societăţile unde ştiinţa este mai puţin dezvoltată pentru că metoda ştiinţifică nu a sporit cunoaşterea valorilor, astfel încât superioritatea ştiinţei nu oferă un temei pentru a susţine că accepţiunea noastră asupra valorilor este superioară . De fapt, avem toate motivele să credem că putem învăţa de la alte popoare, atât la modul pozitiv, cât şi la cel negativ. Iar dacă Pozitivistul *ne* întreabă ce garanţii avem că va exista întotdeauna un mod de a convinge pe toată lumea de valoarea oricărui lucru, noi la rândul nostru îl putem întreba ce garanţie are că vom putea să convingem pe toată lumea de faptele descrise de el. Pentru că întrebarea presupune că faptele sunt într-o mai bună formă decât valorile. Şi, chiar în interiorul viziunii Pozitiviste, aşa cum sesizează Duhem, nu se găseşte niciun bun motiv pentru a accepta această aserţiune.

Faptul că există multe moduri de a argumenta în favoarea diferitelor valori ar trebui să fie în mare măsură mai puţin ceţos când remarcăm că există multe feluri de fapte pentru care se pot oferi susţineri diferite. Credinţele matematice pot fi justificate prin probe. Credinţele despre culorile lucrurilor capătă susţinere de la modul în care acestea arată în luminaţia obişnuită. Credinţele psihologice despre ceilalţi capătă suport prin ceea ce ei

fac sau spun. Credințele despre propriile noastre vieți mentale își câștigă, uneori, dovezile prin introspecție. Până la urmă, totuși, cu privire la fapte, ca și cu valorile, nimic nu garantează că noi vom reuși să-i convingem pe ceilalți de viziunea noastră: aceasta este o constrângere pe care cosmopoliții, ca și toți ceilalți, trebuie să o accepte. Pozitivistul susține, cu privire la fapte că atunci când nu suntem de acord, în timp ce în cazul valorilor, nu există nimic care să ne susțină o asemenea aserțiune. Chiar dacă garantăm această poziție, ce ne-ar da nouă dreptul să credem că faptul că universul, fiind determinant într-un fel sau altul, ne garantează că putem ajunge la o înțelegere asupra cărui anume mod o facem? Ne începem toate conversațiile – fie cu vecinii, fie cu străinii – fără promisiunea pentru o înțelegere finală.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[illegible]

[illegible]

... susţine că ... această valoare / este superioară. De fapt, avem toate motivele să credem că putem învăţa de la alte culturi, atât la modul pozitiv, cât şi la cel negativ. Iar dacă Pozitivistul ne întreabă ce garanţii avem că va exista întotdeauna un mod de a convinge pe toată lumea de valoarea oricărui lucru, [illegible] rândul nostru să punem întrebarea ce garanţie are ca vom putea să convingem pe toată lumea de faptele descrise [illegible]. Pentru că nimeni nu presupune că faptele sunt într-o mai bună formă decât valorile, şi chiar în interiorul viziunii Pozitiviste, după cum recunoaşte Duhem, nu se găseşte [illegible]

Faptul că există multe moduri de a argumenta în favoarea credinţelor valorice trebuie să fie în mare măsură [illegible] atunci când remarcăm că există multe feluri de [illegible] pentru care se pot afirma susţineri diferite. Credinţele [illegible] pot fi justificate prin probe. Credinţele despre [illegible] lucrurilor [illegible] de la modul în care [illegible] în [illegible] obişnuită. Credinţele [illegible]

CAPITOLUL 4

DEZACORDURI MORALE

La bine şi la rău

Nu trebuie să ieşi din casă ca să ai dispute cu privire la valori. În grupul unor oameni care ies de la un cinematograf, cineva consideră că *O păpuşică de un milion de dolari* este superioară lui *Oblio*, dar prietenul ei obiectează. "Cum poţi să respecţi un film care îţi povesteşte că viaţa unei paralitice este atât de lipsită de valoare, încât ar trebui să o omori dacă ţi s-ar cere?" Într-o conversaţie aprinsă, după ce au ieşit dintr-o sală de bal zgomotoasă, unii spuneau că cel care asistase pe margine şi intervenise a fost curajos, alţii că acesta fusese inconştient şi ar fi trebuit doar să cheme poliţia. Într-o discuţie despre avort purtată într-o clasă, unul dintre elevi susţine că doar avorturile din primul trimestru sunt nocive şi pentru mamă şi pentru făt, dar că avortul ar trebui să fie legal, dacă mama o cere. Un altul crede că uciderea unui fetus nu este chiar la fel de rea ca uciderea unei pisici adulte. Un al treilea afirmă că avortul este o crimă. Dacă trebuie să încurajăm o angajare cosmopolită, în conversaţia morală dintre oamenii din societăţi *opuse*, atunci trebuie să ne aşteptăm la astfel de neînţelegeri şi *în interiorul* societăţilor.

Conflictele morale au diferite variante. De la început, remarcăm că vocabularul nostru de evaluare este foarte diversificat. Unii termeni – "bun", "ar trebui" –

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sunt mai degrabă *slabi*, aşa cum o spun adeseori filosofii. Ei exprimă aprobarea, dar aplicarea lor este, de altfel, destul de ambiguă: sol bun, câine bun, argument bun, idee bună, persoană bună. Faptul că ştim ce înseamnă termenul nu îţi spune prea multe şi despre când şi cui se aplică. Bineînţeles, există anumite acţiuni despre care nu-ţi poţi imagina că sunt bune. Asta pentru că nu poţi concepe să fii de acord cu ele şi nu pentru că nu contează dacă înţelesul cuvântului "bun" ar fi ceva bătut în cuie, de genul: că smulgi mâncarea de la un copil înfometat.

Mare parte a limbajului de evaluare este, totuşi, mult mai "tare". Pentru a aplica conceptul de "mitocănie", de exemplu, poţi să te gândeşti la o acţiune pe care o critici ca fiind o încălcare a bunelor maniere sau ca pe o lipsă de preocupare cuvenită pentru sentimentele altora. Îţi spun "*Mulţumesc*"cu ironie, implicând ideea că ai fi făcut-o deliberat, când, accidental, mă calci pe picior. Şi asta devine ceva nepoliticos. Iar când mulţumeşti fără ironie unei persoane pentru un serviciu, atunci eşti politicos. "Curaj" este un termen de stimă. Dar înţelesul său e mai substanţial decât un termen slab, precum "corect" sau "bun". A fi curajos presupune ca tu să faci ceva care pare a fi ceva riscant sau periculos, ceva unde tu ai ceva de pierdut. Deschiderea uşii de la intrare poate fi ceva curajos: dar asta numai dacă ai agorafobie, sau dacă ştii că poliţia secretă e cea care a sunat la uşă.

Concepţiile slabe sunt asemănătoare cu noţiunile înlocuitoare. Când noţiuni precum corect şi greşit sunt la lucru, ele sunt încâlcite în complicaţiile unor contexte sociale aparte. În acest sens, aşa precum o spune distinsul politolog american Michael Walzer, moralitatea e la început tare. Abia când încerci să găseşti, să spunem, puncte de vedere comune cu ceilalţi, începi să dez-

abstractizezi conceptele slabe care ar putea exista sub cele tari. [1]

Conceptele slabe par a fi universale; nu suntem noi singurii oameni care au conceptele de corect sau greşit, de bun sau de rău; fiecare societate, se pare că are asemenea termeni care corespund şi acestor concepte slabe. Chiar şi conceptele substanțiale, precum mitocănia sau curajul, sunt unele pe care le întâlneşti destul de mult, aproape pretutindeni. Dar există concepte împărtăşite specifice doar pentru anumite societăți. Iar nivelul înalt al dezacordului apare atunci când una dintre părțile prinse în controversă invocă o concepție pe care celălalt pur şi simplu nu o acceptă. Acesta este un tip de dezacord unde lupta nu se duce pentru a fi de acord, ci doar pentru a fi înțeles.

Chestiuni de familie

Uneori, valorile familiale se asociază cu obiceiuri şi aranjamente care nu țin de familie. Oamenii de pretutindeni au idei despre responsabilitățile pe care le au, de exemplu, față de copiii lor. Dar cine sunt copiii lor? Eu am crescut în cadrul a două societăți cu concepții destul de diferite despre familie. Diferențele decurgeau doar parțial din cauză că aceste societăți – societatea Akan din Ghana şi lumea englezească a rudelor mamei mele – au fost într-un contact reciproc timp de câteva secole, iar diferențele s-au diminuat. Rămân, totuşi, deosebiri importante.

Să luăm în discuție idea de *abusua* din Akan. Abusua reprezintă un grup de oameni înrudiți prin strămoşii comuni, care au unii față de alții relații de iubire şi de obligație; cu cât strămoşii comuni sunt mai apropiați în timp, cu atât sunt mai puternice aceste legăturile. Asta înseamnă, pe scurt, o familie. Dar există o importantă

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

diferență între o *abusua* şi o familie. Ca să fii membru într-o *abusua*, depinde numai de cine este mama ta. Tatăl este fără relevanță. Dacă eşti femeie, atunci copiii tăi sunt în *abusua* din care faci tu parte, şi tot astfel, şi descendenții fiicelor tale şi ai fiicelor lor, şi aşa mai departe până la final. Apartenența la o *abusua* este împărtăşită precum ADN-ul mitochondrial, trecând numai prin femei. Deci, eu fac parte din aceéaşi *abusua* cu copiii sorei mele, dar nu din aceeaşi cu cea a copiilor fratelui meu, şi, de vreme ce nu mă înrudesc cu tata printr-o femeie, acesta nu este nici el membru în *abusua* mea.

Pe scurt, conceptul de familie în cadrul culturii Akan este ceea ce antropologii ar numi unul *matriliniar*. Acum o sută de ani, în cele mai multe vieți, fratele mamei tale – cel mai mare dintre unchii de linie maternă, sau *wɔfa* – ar fi jucat rolul pe care un tată din Anglia ar trebui să-l aibă. El avea responsabilități față de mama copilului, pentru a se asigura că toți copiii sorei sale – cuvântul este *wɔfase* – sunt hrăniți, îmbrăcați şi educați. Multe femei măritate locuiau împreună cu frații lor, vizitându-şi soții pe baza unui orar regulat. Bineînțeles, bărbatul era şi el interesat de copiii săi, dar obligațiile acestuia față de copii erau relative mai puțin solicitante: mai degrabă, ca cele ale unui unchi în Anglia.

Vizitatorii sunt adesea surprinşi că lumea la care obişnuieşti să te referi când e vorbe de fratele tău sau de sora ta – care se numeşte *nua* – este în acelaşti timp lumea copiilor *surorilor* mamei tale. Şi de fapt, oamenii din Ghana îți vor spune, în engleza ghaneză, că o persoană le este "soră, din acelaşi tată, din aceeaşi mamă", ceea ce ți-ar putea părea ca fiind cam multe calificative la un loc. (Dacă cineva ți-ar spune că o femeie este mama sa mai tânără, pe de altă parte, ar însemna că el se referă la sora mai tânără a mamei sale).

Pe vremea când eram copil, toate acestea erau în schimbare. Mai mulți bărbați locuiau cu nevestele şi

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

copiii lor şi nu mai întreţineau copiii surorilor lor. Dar tatăl meu de pildă mai primea carnetele de note ale copiilor sorei sale, le mai trimitea bani de buzunar, discuta cu mamele acestora situaţia lor şcoalară, achita facturile pentru casa familială din *abusua* sa. De asemenea, lua cu regularitate masa împreună cu sora sa favorită, în timp ce copiii şi soţia – adică noi – mâncam acasă.

Pe scurt, există diferite feluri de organizare a vieţii de familie. Care anume dintre ele are vreo logică pentru tine, va depinde, în mare măsură, de concepţiile cu care ai crescut. Atâta vreme cât o societate are un mod de a desemna responsabilităţile pentru creşterea şi îngrijirea copiilor, acesta funcţionează şi are logică. Mi se pare bizar să spun că unul dintre moduri ar fi cel indicat pentru a fi urmat, iar toate celelalte ar fi greşite. E adevărat, noi simţim că un tată care este un delincvent în ceea ce priveşte plata întreţinerii copilului său face ceva greşit. Mulţi oameni din Asante, în special în trecut, ar simţi la fel în legătură cu un *wɔfa* delincvent. Odată ce înţelegi sistemul, e foarte probabil că vei fi de acord cu el: şi asta nu fără a renunţa la vreunul dintre angajamentele tale morale de bază. Există aici valori universale slabe – acelea ale unui bun părinte – dar exprimarea lor este foarte diferită, amestecată din belşug cu obiceiurile locale, cu speranţele şi faptele aranjamentelor sociale.

Piper roşu miercurea

Există şi alte valori locale, care rar ar putea corespunde cu ceea ce tu consideri a fi important. Tatăl meu, de exemplu, nu voia să mănânce "carne din tufişuri", adică a animalelor ucise în pădure. Aceasta includea căprioară, iar, cum obişnuia el să ne povestească, în Anglia, când a mâncat odată accidental căprioară, a căpătat a doua zi urticarie. Dacă l-ai fi întrebat de ce nu

voia să mănânce vânat, el nu ţi-ar fi spus că nu îi plăcea, sau că îi producea alergie. El ţi-ar fi spus – dacă ar fi considerat că ar fi fost în vreun fel treaba ta – că pentru el era un *akyiwadeɛ*, pentru că el făcea parte din clanul Vacii de Pădure. Din punct de vedere etimologic, *akyiwadeɛ* înseamnă ceva de genul "unui lucru căruia trebuie să-i intorci spatele", şi, dacă ar trebui să încerci o traducere, probabil că ai sugera cuvântul "tabu". Acesta este, bineînţeles, un cuvânt care a intrat în limba engleză din una din limbile polyneziene, în care era utilizat în referirile la o clasă de lucruri pe care oamenii din anumite grupuri le evitau cu străsnicie.

Întrucât şi în Polynezia, după obiceiurile din Asante, un astfel de lucru interzis te poate lăsa "poluat", şi pentru acesta există diferite remedii şi moduri de "a te curăţa". Cu toţii am experimentat acest sentiment de repulsie şi apoi dorinţa de a ne curăţa, dar asta nu înseamnă că avem cu adevărat concepţie de *akyiwadeɛ*. Pentru a avea acea idee – acel concept tare – trebuie să accepţi că există lucruri pe care nu ar trebui să le faci, datorită apartenenţei la un clan, sau pentru că acestea sunt tabu în faţa unui zeu, căruia îi datorezi devoţiunea. Astfel ai accepta ca o raţiune naturală ca un membru al clanului Vacii de Pădure să nu mănânce carne de vânat. Animalul clanului tău este, în mod simbolic, ca şi o rudă de-a ta; deci, ca tu să mănânci acel animal (şi pe cele înrudite cu el) e ca şi cum ai mânca o persoană. Şi, probabil, acesta este unul dintre raţionamentele pe care un membru al clanului ţi le-ar putea oferi. Dar lista de *akyiwadeɛ* a societăţii tradiţionale din Asante depăşeşte de departe orice ţi-ai putea imagina din acest gen de lucruri. Un zeu cu altar numit Edinkra – menţionat în anii 1929 de către Căpitanul Rattray, antropolog colonial care a scris pentru prima dată într-o manieră extinsă despre tradiţiile Asante – avea printre tabuuri piperul roşu în zilele de miercuri.

Eu nu pretind că este uşor de a afla ce înseamnă *akyiwadeɛ*, sper însă că în mare măsură aţi prins semnificaţia în care este utilizat acest cuvânt, iar dacă veţi studia operele complete ale Căpitanului Rattray, aţi afla mai multe despre tabuurile Akan, şi, cu siguranţă, aceasta ar fi suficient pentru a identifica conceptul. Totuşi, aceasta nu este o idee care să joace un rol important în gândirea voastră reală. Există acţiuni pe care le evităm şi pe care le numim fără prea mari restricţii "tabu"-uri: interzicerea incestului, de exemplu. Dar nu crezi că incestul trebuie evitat doar pentru că este un tabu. Raţionezi diametral opus: acesta este un "tabu" pentru că există motive bune care te opresc să o faci.

Unele dintre *akyiwadeɛ*, precum acela care îi interzicea tatălui meu să mănânce căprioară, sunt specifice pentru anumite tipuri de oameni, aşa cum este arătat într-un proverb:

> Nnipa gu ahodoɔ mmiɛnsa, nanso obiara wɔ n'akyiwadeɛ: ɔhene, ɔdehyeɛ na akoa. Ɔhene akyiwadeɛ ne akyinnyɛ, ɔdehyeɛ deɛ ne nsamu, na akoa deɛ ne nkyerasɛɛ.
>
> *Oamenii se împart în trei feluri, domnitorul, familia regală şi sclavul, şi fiecare are propriile-i tabuuri. Tabuul domnitorului este neînţelegerea, al familiei regale este lipsa de respect, iar al sclavului este revelaţia originilor sale.*

Ca urmare, chiar dacă te-ai afla în Asante, de vreme ce tu nu aparţineai unui clan Asante, multe dintre tabuurile lor nu te-ar fi afectat, şi nu aveai obligaţii faţă de zeii lor. Dar există multe lucruri cărora toţi cei din Asante "le întorc spatele" şi e de aşteptat ca oricine altcineva să facă la fel. Datorită faptului că unele dintre ele au de-a face cu contactul cu femeile aflate la menstruaţie sau cu bărbaţi care au făcut recent sex, acestea pot afecta şi străinii,

chiar dacă străinii nu acționează pe baza lor. Odată ce ştii despre aceste tabu-uri, ele pot ridica întrebări legate despre cum ar trebui să te comporți. Întrucât, să spunem, datul mâinii cu o femeie aflată la menstruație este un tabu pentru o căpetenie, vizitatorii de la curtea din Asante trebuie să ia o decizie dacă să vină sau nu la o întâlnire.

Cu bună ştiință nu am folosit cuvântul "moral" pentru a descrie aceste tabu-uri. Ele sunt cu siguranță nişte valori: călăuzesc faptele, gândurile şi sentimentele. Este însă puțin probabil să ne gândim la ele ca la nişte valori morale, din cel puțin trei diferențe. Prima, tabuurile nu se aplică întotdeauna şi oricui. Numai membrii clanului Ekuona au obligația să evite carnea de vânat. A doua, încălcarea unui tabu te murdăreşte, chiar dacă o faci în mod accidental. În cazul unei ofense împotriva moralității, "Nu am vrut să fac asta" contează ca o apărare substanțială, pentru încălcarea unui tabu, răspunsul este mereu acelaşi, "Nu contează ce voiai să faci. Eşti întinat. Trebuie să te cureți". Lui Oedip nu i-a fost mai bine când a încălcat tabuul incestului, fără să o ştie. O ultimă diferență dintre tabuuri şi cerințele morale este aceea că încălcarea tabuurilor te contaminează numai *pe tine*: tabuurile nu se referă în mod fundamental la cum ar trebui să îi tratezi pe alții; ele se referă numai la cum ar trebui să te comporți ca să te menții (din punct de vedere al ritualului) curat.

Pe tot cuprinsul lumii, multe popoare au crezut în ceva asemănător cu *akyiwadeɛ*, iar termenul analog, *tabu*, sau cum s-o mai numi, este cu siguranță o parte puternică a limbajului evaluativ. În zilele noastre – evitarea tabu-urilor nu este la fel de importantă precum acceptarea diferitelor valori. Într-o bună măsură acest lucru se datorează faptului că, în timp ce încălcarea tabuului produce, acea poluare care poate fi curățată numai punct prin ritual. Astfel sunt legile de dietă kashrut

pentru evreii ortodocşi din ţara noastră. Supunerea faţă de ele este importantă, la fel ca angajarea de a te supune lor. Dacă le încalci accidental, răspunsul rigid este nu vina resimţită, ci forma rituală adecvată pentru purificare. Ofensele morale – furtul, ultrajul, omorul – nu sunt iertate prin purificare. Există şi evoluţii istorice care ne ajută să explicăm de ce preocuparea pentru *akyiwadeɛ* joacă un rol mai mic în viaţa contemporană a oraşului meu natal decât ar fi făcut-o pe vremea copilăriei tatălui meu. Unul dintre motive este acela că mulţi oameni sunt acum creştini şi musulmani, iar aceste tabuuri sunt asociate cu forme religioase anterioare. Ideile religiilor noastre anterioare au supravieţuit, aşa cum am remarcat, chiar şi în vieţile credincioşilor devotaţi ai acestor religii globale. Doar că ele au mai puţină greutate decât aveau înainte de a intra în concurenţă cu Iehova şi Alah. Pe vremuri, aveai motive să te temi de pedeapsa zeilor sau a strămoşilor dacă încălcai tabuurile – aceasta era şi unul din din motivele pentru care era important să te împaci cu ei, curăţindu-te. Aceste forţe au mai puţin respect în lumea contemporană. (Atunci când sora mea creştină a vrut să ne protejeze de vrăji, vă mai amintiţi, s-a dus la un musulman).

Un alt motiv este acela că formele de identitate – identităţile clanului, de exemplu – cu care sunt adesea asociate tabuurile, sunt într-o bună măsură mai puţin semnificative decât erau înainte. Oamenii, în mare majoritate, încă îşi cunosc clanurile. Iar în trecut, când te arătai într-un oraş necunoscut, dintr-o altă parte a lumii Akan, puteai căuta ospitalitate la liderii locali ai clanului tău. Acum există, totuşi, hotelurile; călătoriile sunt mai comode (deci cererile de ospitalitate de la clan pot deveni cu uşurinţă opresive); iar clanurile, ca şi familiile din care ele constituie o parte, se îndepărtează ca importanţă oricum, când atât de mulţi oameni trăiesc departe de locurile în care s-au născut.

La fel de important, cred eu, este şi faptul că cei mai mulţi oameni din Kumasi ştiu acum că tabuurile noastre sunt locale: că străinii nu ştiu ce e şi ce nu e tabu, iar dacă ştiu, au şi ei propriile lor tabuuri. Deci, din ce în ce mai multă lume se gândeşte la tabuuri ca la nişte "lucruri pe care *noi* nu le facem". Pasul de la "ceea ce *noi* nu facem" la "ceea ce noi *întâmplător* nu facem" poate fi unul mic; ca apoi oamenii să ajungă să gândească despre aceste practici ca despre nişte obiceiuri locale demodate, pe care le respecţi fără prea mare entusiasm şi asta numai când nu produc prea multă agitaţie.

Marile puncte

Akyiwadeɛ, aşa cum am văzut, este amestecat din belşug în tot soiul de obiceiuri şi credinţe factuale (în cea mai mare măsură în existenţa unor strămoşi şi zei supărăcioşi), iar reacţia faţă de astfel de valori străine este de a le respinge, ca fiind primitive şi iraţionale. Dar, dacă asta e ceea ce sunt, atunci primitivul şi iraţionalul sunt răspândite aici. Întradevăr, afectul, sentimentul de repulsie care se află în substratul lui *Akyiwadeɛ*, sunt cu siguranţă universale: acesta este unul dintre motivele pentru care este uşor de prins. Mulţi americani mănâncă porci, dar nu vor să mănânce pisici. Ar fi greu să fac un caz în care pisicile sunt, să spunem, mai murdare sau mai inteligente decât porcii. Şi, pentru că există societăţi unde oamenii vor să mănânce pisici, noi ştim că este cu putinţă să le mănânce cu plăcere şi fără niciun pericol. Cei mai multi dintre americanii care mănâncă carne, refuză să mănânce pisici, şi aduc argument faptul că numai gândul la aşa ceva îi umple de dezgust. Într-adevăr, toţi avem lucruri pe care le considerăm nocive: atingerea acestora ne face să ne simţim murdari; mâncatul acestora ne-ar face rău. E foarte posibil să dăm fuga să ne spălăm pe

mâini, sau să ne spălăm gură, dacă am intrat în contact cu ele. Majoritatea dintre noi, când avem asemenea reacții, le considerăm raționale: gândacii, sau şobolanii, sau saliva altor oameni, voma, toate sunt purtătoare de boli, spunem; pisicile şi câinii au un gust oribil. Şi totuşi, aceste reacții nu sunt explicate în mod real de poveştile pe care le spunem. Muştele poartă aceleaşi riscuri ca şi gândacii, dar de obicei produc mai puțină "poluare". Iar oamenii sunt dezgustați de ideea de a bea un suc de portocale cu un gândac în el, chiar dacă acel gândac a fost curățat riguros de bacterii, fiind în prealabil pus în autoclavă. Ei ezită să mănânce o ciocolată în formă de bot de câine, chiar dacă ştiu exact ce este aceasta.

Psihologii (în mod special Paul Rozin, care a condus multe experimente pe aceste linii) cred că dezgustul este o trăsătură umană normală, una care a evoluat în noi pentru că, a face distincția dintre ce vrei şi ce nu vrei să mănânci, este o importantă sarcină cognitivă pentru o specie omnivoră cum este a noastră. Dezgustul merge împreună cu greața, ca o reacție care s-a dezvoltat pentru a semnala mâncarea pe care ar trebui să o evităm. Capacitatea pentru dezgust, precum toate capacitățile noastre naturale, pot să fie clădite cultural. Este vorba de *aceeaşi* capacitate care îi face pe unii oameni din multe culturi să se simtă întinați atunci când află că au dat mâna cu o femeie aflată la ciclul menstrual? Sau care îi face pe cei mai mulți americani să se agite dezgustați la gândul incestului? Nu cred că ştim exact acest lucru. Răspândirea acestor reacții față de tabuuri sugerează, totuşi, că ele marchează ceva adânc în natura umană.[2]

Cei mai mulți oameni din această țară, atât laici, cât şi religioşi, cred că atitudinile unora dintre contemporanii lor privind anumite acte sexuale – masturbarea şi homosexualitatea, de exemplu, sau chiar incestul adult consimțit – sunt simple versiuni ale tabuurile

ce se regăsesc în multe culturi de pe cuprinsul lumii. În aşa-zisul Cod al Sfinţeniei, de la sfârşitul Leviticului, de exemplu, consumarea animalelor care muriseră din cauze naturale obligă să te scalzi şi să-ţi speli şi hainele, şi chiar şi atunci rămâneai necurat până la venirea serii (Leviticul 17:15-16). Preoţilor, "fiii lui Aaron", li se spune în Leviticul 22:5-8 că trebuie să se scalde în apă şi să aştepte până la apusul soarelui, înainte de a putea mânca din "lucrurile sfinte". Aceleaşi capitole proscriu consumul sângelui, automutilarea corporală (tatuaje, bărbieritul preoţilor, auto-crestăturile în carnea cuiva, bineînţeles, nu şi circumcizia masculină), precum şi privitul unor rude dezbrăcate şi recomandă în acelaşi timp reguli detaliate pentru anumite feluri de jertfe. Pentru cei mai mulţi dintre creştini, aceste regulamente sunt părţi ale legii iudaice din care Hristos şi-a hrănit poporul. Faimoasele interdicţii ca un bărbat "să se culce cu un bărbat precum cu o femeie" sunt regăsite de-a lungul acestor pasaje, împreună cu poruncile de a evita incestul şi bestialitatea, interdicţii pe care cei mai mulţi dintre creştini le aprobă.[3]

La început în Levitic, găsim un amplu set de interdicţii cu privire la contactul, direct sau indirect, cu femeile aflate la ciclul menstrual şi reguli pentru propria curăţire de această formă de necurăţenie; ca şi regulilele care indică că ejacularea masculină este necurată, astfel încât, chiar şi după ce bărbatul s-a îmbăiat, din punct de vedere ritual, el continuă să fie necurat până la venirea serii.[4] Ca şi în tradiţiile Akan, aceste reguli sunt fixate în credinţele metafizice: desprea ele se spune în mod repetat că sunt legi date de către Dumnezeu lui Moise pentru israeliţi, şi, de cele mai multe ori, au încorporate în ele explicaţiile religioase. Prohibirea consumului de sânge este explicată astfel:

> Căci viaţa trupului este în sânge. Vi l-am dat ca să-l puneţi pe altar, ca să slujească ca ispăşire pentru sufletele voastre, căci prin viaţa din el sângele face

ispăşire. De aceea am zis copiilor lui Israel: nimeni dintre voi să nu mănânce sânge, şi nici străinul care locuieşte în mijlocul vostru să nu mănânce sânge.[5]

Leviticul ar trebui să ne reamintească şi că apelul la valori nu înseamnă că vom primi modele gata făcute, potrivite pentru toate situaţiile. Ai putea să crezi că dacă nu reuşeşti să îţi respecţi părinţii e un lucru rău, dar că este rău într-un mod care diferă de adulter; şi de asemenea, diferă şi de sexul cu un animal; şi tot diferit este de incestul cu nora ta. Mărturisesc că eu nu cred că sexul între bărbaţi, chiar dacă ei se culcă unul cu altul "ca şi cu o femeie", este în vreun fel rău. Dar toate aceste acte sunt proscrise de către Cartea Sfântă (în Leviticul 20:9-13) toate acestea sunt considerate demne de moarte.

Printre cei care iau în serios, aceste interdicţii ele provoacă o reacţie profundă, viscerală; ele sunt încâlcite în credinţe despre chestiuni metafizice sau religioase. Combinarea interdicţiilor cu credinţe este ceea ce produce dificultăţi în comunicarea cu alţi oameni care nu împărtăşesc asemenea reacţii, nici metafizica cuprindă în ele. Şi totuşi, chiar şi în cazul valorilor pe care nu le luăm în serios, există speranţa unei înţelegeri. Nici nu trebuie să împărtăşim o valoare pentru a simţi modul în care aceasta ar motiva pe cineva. Putem fi mişcaţi de soluţia Antigonei, de a înmormânta trupul mort al fratelui sau, chiar dacă (spre deosebire de acei indieni şi greci pe care i-a scandalizat Darius) nu ne pasă prea mult de modul în care se scapă de cadavre, şi am putea presupune că nici ei nu ar fi trebuit să-i pese.

În timp ce tabuurile pot duce la veritabile neînţelegeri legate de ceea ce facem, mulţi oameni sunt gată să accepte că astfel de valori diferă de la un loc la altul. Oamenii din Asante acceptă acum că alţii nu simt puterea tabuurilor şi că aceştia pot să aibă propriile tabuuri. Cel mai important, este că aceste valori locale nu

ne opresc, să recunoaştem, aşa cum o facem acum, că amabilitatea, generozitatea şi compasiunea, sau cruzimea, zgârcenia şi lipsa de respect – sunt virtuţi şi vicii care sunt larg recunoscute în rândurile societăţilor omeneşti. Şi la fel, deşi împrăştiate printre diferitele obiceiuri condamnabile din Leviticul, din când în când dăm din întâmplare peste apeluri la valori universale care disciplinează cerinţele cuprinse în tabuuri. Leviticul 19 ne porunceşte să lăsăm de-o parte o cotă din recoltele noastre săracilor, să .evitam să minţim şi să nu ne ascundem adevărata natură, să evităm frauda şi furtul; să nu vorbim rău despre surzi, sau să nu punem o piedică în calea orbilor; să nu ne facem de ruşine rudele. El ne mai dă şi imposibila poruncă "să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi" (Leviticul 19:18). Există aici unele valori pe care nu toţi le recunoaştem; există însă şi altele pe care le recunoaştem cu toţii.

Condiţiile disputei

Cosmopoliţii presupun că toate culturile şi-au extins vocabularul valorilor dincolo de necesităţi ceea ce constituie o premisă, pentru începerea comunicării. Dar, acest lucru nu presupune, aşa cum cred unii universalişti, că doar prin simplul fapt de a avea un vocabular comun vom ajunge cu toţii la o înţelegere. În ciuda a ceea ce se spune în Japonia, aproape orice american ştie ce înseamnă să fii politicos, un concept destul de substanţial. Asta nu înseamnă că nu putem avea opinii diferite, atunci când vine vorba de manifestarea politeţii. O jurnalistă îi ia un interviu unui dictator străin, cunoscut pentru abuzurile sale asupra drepturilor omului. Jurnalista îi vorbeşte cu respect, adresându-i-se adesea cu Excelenţa Voastră. Ea îi spune "Unii oameni au sugerat că în închisorile dv. aveţi prizonieri politici", deşi toată lumea ştia că aceasta este

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

realitatea. "Ce aveți de spus, Excelența Voastră, despre acuzațiile privind tortura practicată de poliția dumneavoastră secretă?" "E absurd", răspunde acesta. "Minciuni inventate de oameni care doresc să îi deruteze pe străini în ceea ce priveşte progresul pe care îl facem în țara mea". Ziarista continuă. Putem numi această purtare politețe? Sau este o renunțare laşă din partea jurnalistei față de obligația sa de a face presă în slujba adevărului? Sau e vorba şi de una, şi de alta? Dacă e politețe, atunci se cuvenea în circumstanțele respective, să fii politicos? Vă puteți imagina o astfel de conversație, care se desfăşară timp îndelungat, fără formularea vreunei opinii.

Politețea este un termen valoric din repertoriul manierelor, pe care de obicei le considerăm a fi mai puțin serioase decât etica. Dar, acest fel de controversă se extinde şi asupra unor termeni etici mult mai direcți – precum "curajos" – şi mult mai centrați pe moral – precum "crud". Ca şi cei mai mulți dintre termenii pentru virtuți şi vicii, "curaj" şi cruzime" sunt ceea ce filosofii numesc "structuri deschise". Doi oameni, care ştiu amândoi cea ce vor să spună, pot să raționeze contradictoriu asupra faptului dacă termenii se aplică sau nu unui caz anume.[6] Identificarea semnificației cuvintelor nu îți asigură şi o regulă care să decidă definitiv dacă termenul se aplică sau nu tuturor cazurilor. Acum aproape jumătate de secol în urmă, filosoful în drept H. L. A. Hart oferea ca exemplu de structuri deschise un regulament care interzicea "vehiculele" într-un parc public. Se aplica el oare şi unei maşinuțe de jucărie de 5 cm din buzunarul unui copil? "Vehicul" este o structură deschisă. Se pot spune aduce argumente şi pro şi contra. Bineînțeles că în contextul unei reguli, poate fi clar că ideea era de a opri oamenii să conducă prin parc, tulburând ordinea locului. Să îl lăsăm pe copil să-şi aducă jucăria. Dar nu sugerează această judecată şi că un skateboard e un vehicul? Trebuie să nu

existe niciun motiv pentru a gândi că care au făcut regula aveau vreun răspuns în minte pentru această întrebare. Limbajul nostru funcționează foarte bine în cazuri obişnuite şi familare. Odată ce lucrurile devin mai interesante, chiar şi oamenii care cunosc limbajul la fel de bine pot să nu cadă de acord.

Structurile deschise ale limbajului nostru evaluativ sunt încă şi mai vizibile. Unul dintre stră-unchii mei a condus cândva o misiune de cavalerie împotriva unui amplasament de mitraliere, înarmat doar cu o spadă. Brav? Sau era doar curajul nebunului? (Probabil că v-ați gândit că acest unchi al meu era un Asante; de fapt, era englez, şi lupta împotriva otomanilor în Primul Război Mondial. Stră-unchiul Fred şi-a intitulat autobiografia *Viața e un joc de noroc*, aşa că puteți să credeți că era dispus să-şi încerce norocul). Aristotel argumenta că a fi curajos implică o reacție *inteligentă* față de o primejdie, nu doar ignorarea acesteia. Probabil, în acele împrejurări date fiind scopurile sale, acel atac cu spada *era* cel mai înțelept lucru ce se putea face. Totuşi, chiar dacă am avea o poveste cât mai cuprinzătoare a împrejurărilor exacte, tu şi cu mine am putea sfârşi prin a nu fi de aceeaşi părere.

Cu mulți ani mai târziu, un parlament internațional al unor lideri religioşi a emis ceea ce au numit o "declarație universală a unei etici globale". Credo-ul avea o însuşire asemănătoare cu cele ale unor horoscoape ce par încântător de precise, fiind în acelaşi timp suficient de vagi pentru a se potrivi tuturor. "Nu trebuie să comitem niciun fel de imoralitate sexuală": propoziția produce un sentiment minunat, asta numai în cazul în care nu avem vederi diferite cu privire la imoralitatea sexuală. "Trebuie să dăm la spate orice formă de dominație şi de abuz": dar societățile care, în viziunea noastră, supun femeile la dominație şi abuz, puțin probabil că se vor recunoaşte în această descriere. Ele

sunt convinse că protejează de fapt onoarea şi castitatea femeilor. "Trebuie să ne străduim pentru o ordine socială şi economică justă, în care fiecare să aibă şanse egale de a se dezvolta plenipotențial ca ființă umană": un Randian va lua asta drept o susținere a unui capitalism fără restricții, în timp ce un Fabian o va lua drept o susținere pentru socialism.

Şi tot aşa, putem continua cu cele mai multe valori. Este o cruzime să ucizi vitele în abatoare, unde vitele rămase în viață pot simți mirosul sângelui celor moarte? Este crud să plezneşti copiii cu scopul de a-i învăța cum să se poarte? Problema este nu atât că nu ne putem argumenta o poziție sau alta asupra acestor chestiuni; cât e vorba doar de a spune că atunci când nu suntem de acord, nu e întodeauna din cauză că unul dintre noi nu înțelege pur şi simplu valoarea care e în joc. Aplicând termenii de valori la noile cazuri, e nevoie de judecată şi discreție. Într-adevăr, adeseori faptul că aplicare termenilor este *menită* să fie disputată se datoreaza parțial modului în care întelegem noi aceşti termeni. Ei sunt, ca să folosesc o altă expresie din jargonul filosofilor, esențialmente contestabili. Pentru multe concepte, precum scria W. B. Gallie în prezentarea termenului, "utilizarea lui corectă implică în mod inevitabil din partea utilizatorilor dispute nesfârşite despre folosirea lor"[7]. Limbajul evaluativ, după cum am subliniat, țintește spre a ne forma nu doar acțiunile, ci şi gândurile şi sentimentele noastre. Atunci când descriem acțiuni deja petrecute, cu ajutorul unor cuvinte precum "curajos" sau "laş", "crud" sau "blând", noi modelăm de fapt ceea ce gândesc şi simt oamenii despre ceea ce s-a făcut – modelăm de asemenea şi înțelegerea limbajului moral. Pentru că limbajul este o structură deschisă esențialmente contestabilă, chiar şi oamenii care împărtăşesc un vocabular moral au o mulțime de lucruri pentru care să lupte.

Aurul Nebunului

Să considerăm "Regula de aur", despre care liderii Parlamentului Religiilor Lumii au căzut de acord că era "principiul fundamental" pe care era bazată etica globală: "Ceea ce nu-ți place, altuia nu-i face", sau, în termeni pozitivi, "Ce ție îți place, altuia îi face". Şi, pentru că regula este cea mai potrivită pentru o etică globală, merită, să explicăm pe scurt de ce ea nu convinge întotdeauna. Se poate constata că regula are două versiuni ne-echivalente. Uneori, în versiunea ei mai modestă, negativă, ea ne îndeamnă să nu facem altora ce nu ne-ar plăcea să ni se facă nouă; alteori, în tonuri mai pretențioase şi pozitive, ne porunceşte să facem altora ceea ce ne-ar plăcea să ni se facă nouă. În oricare dintre variante, ea întruchipează o idee atractivă: când tu faci unele lucruri altor oameni, imaginează-ți cum pare lumea din punctul lor de vedere. Iar sentimentul moral de bază este extins pe tot cuprinsul. "Nu face altora ce nu ai vrea ca ei să-ți facă ție": exprimarea este din *Analectele* lui Confucius,15:23. "Aceasta este esența datoriei: nu fă altora nimic din ce ți-ar cauza durere, dacă ți s-ar face ție": găsim în *Mahabharata* 5:1517. "Tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le şi voi la fel; căci în aceasta este cuprinsă Legea, si Proorocii": din Evanghelia după Matei 7:12. Dar chiar deşi unele sau altele dintre versiunile regulei au pe larg sancțiunonări din Scriptură, Regula de Aur nu e la fel de folositoare, pe cât ar părea la prima vedere.

Pentru a vedea de ce, remarcați mai întâi că atunci când faceți cuiva ceva, ceea ce faceți poate fi descris în infinit de multe moduri. Când este descris în unele dintre aceste moduri, persoana căreia i-ați făcut lucrul respectiv poate să fie bucuroasă pentru ceea ce i-ați făcut; când este descris în alte moduri, aceasta poate să nu mai fie bucuroasă. Să presupunem că sunteți un

doctor care are de gând să salveze viața unei Martore a lui Iehova făcându-i o transfuzie de sânge. Ceea ce tu vrei să faci este: să-i salvezi viața. Asta, fiind, bineînțeles, exact ceea ce şi tu ți-ai dori să ți se facă, dacă situația ta medicală ar fi aceeaşi cu a ei. De asemenea, putem presupune că este şi ceea ce ar dori şi ea să i se facă. Tu vrei să-i faci o transfuzie de sânge. Şi asta de asemenea ar fi ce ți-ai dori să ți se facă. Din nefericire, nu asta îşi doreşte pacienta. Vezi tu, Majoritatea Martorilor lui Iehova interpretează Leviticul 3:17, care spune: "Aceasta este o lege vecinică pentru urmaşii voştri, în toate locurile unde veți locui: cu niciun chip să nu mâncați nici grăsime, nici sânge" – astfel interzicând trasnfuziile de sânge. Întrucât supunerea la poruncile Domnului sunt mult mai importantă pentru ea decât viață pământeană, sub această înțelegere ea se opune cu vehemență la ceea ce vrei tu să-i faci. Preferă mai degrabă să moară. Prima problemă cu Regula de Aur în practică, în oricare dintre versiunile ei, este că pentru a o aplica, trebuie să cunoaştem nu doar motivația acțiunii mele – întemeierea actului care contează pentru mine – dar de asemenea ar trebui să luăm în considerare şi modul în care acest act va avea impact asupra celorlalți.

Deci ce ar trebui să fac? Poate că te-ai gândi mai întâi că ai fi absolut fericit să ți se facă o transfuzie de sânge, dacă ai fi în situația ei. Luată astfel, Regula de Aur îți porunceşte: "Da-i înainte". Dar pune-te în situația ei. Este ea situația cuiva care e în pragul morții dacă nu i se face o transfuzie de sânge, sau în situația cuiva, a cărui viață poate fi salvată numai prin nesocotirea poruncilor lui Dumnezeu? Dacă aş crede că ajung în iad dacă îmi faci transfuzie de sânge, probabil nici eu nu aş mai dori-o. Odată ce abordezi Regula de Aur din punctul ăsta de vedere, eşti împins în direcția opusă. Deci, când mă gândesc la ceea ce ar trebui să le fac altora, contează ceea ce mi-aş dori sau nu să mi se facă, prin prisma

valorilor şi credințelor mele reale, sau ceea ce contează este dacă mi-aş dori sau nu să mi se facă, dacă aş avea valorile şi credințele lor?

Din nefericire, cred că răspunsul este: niciuna dintre variante. Să presupunem că sângele provine de la un afro-american, iar pacientul tău este un rasist – oare ar trebui să te întrebi şi ce ți-ai dori să ți se facă dacă ai fi rasist? Nu-mi pot imagina însă că asta gândeau Confucius sau Iisus. Dar nu numai faptul că rasismul se înşeală crează schimbarea. Eu cred că Martorii lui Iehova interpretează greşit textul din Leviticul. Textul este clar că se referă la mâncatul cărnii care a fost pregătită ca sacrificiu pentru Dumnezeu; versetul 17 subliniază faptul că grăsimea trebuie arsă, iar sângele ar trebui împrăştiat în jurul altarului. În contextul respectiv, mi se pare clar că punerea în venele tale a sângelui care este un dar gratuit de la o altă persoană, în scopul de a-ți salva viața, nu înseamnă chiar "a mânca sânge". Oricum, eu continui să cred că important este faptul că ea nu vrea sângele, chiar dacă pentru mine acest lucru nu e important.

Nu am un răspuns clar de ce lucrurile stau astfel. Uneori, când mă întreb, aşa cum cred că şi voi o faceți adesea, "Cum mi-ar plăcea dacă mi-ar face şi mie aşa ceva?", îmi imaginez că împărtăşesc credințele şi valorile celeilalte persoane; dar câteodată nu o fac. Să presupunem că pacientul meu crede că medicamentele canadiene sunt inferioare celor americane. El nu e nebun. A existat o campanie bine organizată, pentru a-l convinge de acest lucru, condusă de către oameni aparent responsabili. Eu pot să-i dau două pastile, una ieftină şi canadiană, o alta scumpă şi fabricată în SUA. Sunt perfect încrezător că efectele lor medicale sunt echivalente. Ar trebui să-i las lui alegerea? Nu sunt sigur. Dar nu ar strica să mă întreb ce mi-aş dori eu să mi se facă în aceste împrejurări, doar dacă nu cumva ştiu dacă

aceste împrejurări includ şi posibilitatea de a mă înşela în privința acestei credințe.

Asemenea probleme conduc spre o împotmolire generală. Immanuel Kant argumenta că de câte ori ai încerca să alegi să faci corect lucrul, ar trebui să identifici un principiu universal pe baza căruia să acționezi (el îl numea o "maximă") şi apoi să te întrebi dacă ai fi fericit sau nu dacă toată lumea ar trebui să acționeze pe baza acelei maxime. Deci s-a gândit el, de exemplu, că tu nu ar trebui să-ți încalci promisiune, doar pentru că asta te-ar aranja, pentru că nu ai fi putut să-ți doreşti ca toată lume să facă la fel; dacă ar face-o cu toții, nimeni nu te-ar mai crede când ai mai promite ceva. Acest procedeu este numit "universalizarea" maximei. Dar, poate fi foarte dificil să identifici pe baza cărei maxime acționezi tu, în special dat fiind faptul că, aşa cum voi argumenta în capitolul următor, ne este adeseori mult mai clar ce ar trebui să facem decât *de ce*.

Ideea din spatele Regulii de Aur este că ar trebui să luăm în considerație interesele altor oameni,. Ea ne sugerează că aflăm despre problemele altor oameni, dacă ne folosim imaginația ca să mergem un pic încălțați în mocasinii lor. Acestea sunt țelurile pe care noi, cosmopoliții, le susținem. Nu pretindem că aceasta ar fi o cale uşoară.

Care valori contează cel mai mult?

Mai există şi o treia cale de a nu fi de acord cu privire la valorile. Chiar dacă împărtăşim un limbaj comun al valorilor şi suntem de aceeaşi părere despre modul în care să îl aplicăm unui caz anume, totuşi putem să fim în contradicție referitor la greutatea pe care să o acordăm

diferitelor valori. Confucius, de exemplu, recomandă în *Analecticele* sale ca un fiu să-şi respecte părinţii. Un *chün tzu* (sau, aşa cum se traduce adeseori, "un gentleman") ar trebui să fie generos cu aceia care i-au făcut bine şi să evite răzbunarea faţă de aceia care i-au adus injurii; ar trebui să evite şi avariţia şi să nu lase propriul interes să-l împiedice să facă ceea ce e drept. Ar trebui să fie curajos, înţelept, şi să se ţină de cuvânt. Rezumând acestea, fără îndoială, la modul simplist, Confucius poate suna misterios, precum Polonius (şi la fel de banal). Dar faptul că noi împărtăşim cu el aceste valori nu înseamnă că vom fi întotdeauna de acord cu el despre ceea ce ar trebui să gândim şi să simţim. Confucius a acordat o mai mare greutate, de exemplu, supunerii faţă de autoritate, decât ar face-o majoritatea dintre noi. Rezultatul este că uneori Confuncius ar răspunde cerinţelor multora dintre valorile asupra cărora suntem de acord cu el, într-un mod total diferit de cum am face-o noi. Cu toţii putem fi de acord că ar fi mai bine, dacă am putea, să nu ne căsătorim cu cineva care nu e pe placul părinţilor noştri, dar majoritatea occidentalilor gândesc şi că dragostea ne poate conduce în mod justificat la nesupunere faţă de părinţi, dacă aceştia încearcă să se pună în calea căsătoriei noastre cu bărbatul sau femeia visurilor noastre. În scenă magica doi din Actul II din *Romeo şi Julieta*, Julieta reprezintă problema cuiva care renunţă la propriu-i nume: ea doreşte ca Romeo "să-şi renege tatăl şi să refuze numele acestuia"; ea se oferă ca nici ea "să nu mai fie o Capulet".

Duşman doar numele îmi e, căci tu eşti tu.
Nu eşti un Montagueş eşti tu!
Romeo, schimbă-ţi numele ce nu-i
Nimic din tot ce ai, şi-n locul lui
Mă ia întreagă!

(Traducere de Virgil Teodorescu)

BOOKLAND ACADEMY

Confucius cu siguranță ar răspunde că Julieta, atunci când vorbea de legăturile lor cu familiile lor ca despre ceva cea ar fi fost doar o chestiune simplă de vocabular – doar nume, cuvinte inactive – exprima faptul că ea dorea să rupă cea mai puternică uniune naturală morală, legătura care îi face una pe părinți şi pe copii, în mod irevocabil.

Dar astfel de conflicte dintre valorile pe care le împărtăşim pot avea loc în cadrul unei unice societăți – şi întradevăr, în cadrul unei unice inimi omeneşti. Hegel spunea excelent că tragedia implică o înfruntare nu între bine şi rău, ci între două lucruri bune. Agamemnon, în chip de comandant al armatei greceşti, a trebuit să aleagă între interesele expediției troiene şi devotamentul său față de soția şi fiica sa. Astfel de dileme sunt sprijinul principal al unei ficțiuni imaginative, înfruntările dintre propriile noastre valori, au o frecvență mare în viața de toate zilele, chiar dacă sunt de obicei mai puțin exaltate,.

Cei mai mulți oameni sunt de acord că există o doză de *nedreptate* în cazul pedepsirii oamenilor pentru ceea ce au făcut, despre care se presupune că nu ştiau că e greşit. Multe dintre legile privind taxele sunt greu de înțeles; Chiar după ce ai primit sfaturi bune din partea unui reputat contabil, poți sfârşi într-un necaz. Dacă nu ai plătit suficiente taxe, vei fi acuzat de încălcarea legii. Oamenii pot să nu fie de acord. De fapt, există ceva de spus pentru a putea menține la un nivel mai scăzut costurile pentru respectarea legilor taxelor. Eficiența, pe scurt, este şi ea o valoare. Dacă ar fi o lege care să prevadă că nu vei fi acuzat în cazul în care ai făcut un efort cu bună credință pentru aplicarea legilor taxelor, aşa cum le-ai înțeles, atunci instanțele ar fi pline de oameni care ar încerca să dovedească că ei au făcut totul cu bună credință. Probabil că unii vor fi tentați pe unii să *pretindă* că au făcut-o cu bună credință, astfel creându-se un nou risc moral în cadrul legilor de

impunere. Dezbaterile privind legile de impunere sunt corecte sau nu pot ajunge şi în contencios în America; dar există cazuri serioase, în care valorile intră în conflict.

Să luăm, de pildă, pedeapsa pentru o infracţiune. Nicio persoană raţională nu crede că este un lucru bun să pedepseşti oameni nevinovaţi. Dar ştim cu toţii că instituţiile umane sunt imperfecte, că şi cunoaşterea noastră nu este întotdeuna infailibilă şi că judecătorii nu sunt lipsiţi de prejudecăţi. Conchidem deci că uneori oameni nevinovaţi vor fi pedepsiţi. Acest lucru pare a fi un argument pentru abandonarea pedepsei pentru infracţiuni; dar, gândim şi că este important să-i pedepsim pe vinovaţi, nu în ultimul rând, pentru că ne temem că ar avea loc pentru prea multe infracţiuni dacă nu am face-o. Deci este greu să ajungem la un acord asupra modului de a obţine echilibrul între evitare injustiţiei care ar pedepsi nevinovaţi şi alte valori, chiar dacă asemenea valori care sunt supuse riscurilor, ca de pildă securitatea oamenilor şi a proprietăţii, justiţia, retribuţia...şi lista poate continua. În această ambiguitate se află este una din sursele de dezacord în privinţa pedepsei capitale. Charles Black, specialist în drept, argumenta că sunt inevitabile "capriciul şi greşeala" în procesele cu pedeapsă capitală, iar uciderea unei persoane nevinovate e o greşală mult prea importantă pentru a-ţi asuma un asemenea risc.[8] Mulţi susţinători ai pedepsei capitale consideră că este important să îi pedepsim pe cei care merită să moară; suficient de important, de fapt, că în mod regretabil, să acceptăm ideea că uneori vom face şi această greşală. A nu face lucrul just în cazul în care pedepsim vinovatul, consideră aceştia, ar fi un rău şi mai mare. Deci vom găsi oameni în ambele poziţii ale dezbaterii despre pedeapsa capitală, care împărtăşesc aceleaşi valori, dar le acordă greutate în moduri diferite.

Dispute cu străinii

Am identificat trei feluri de dezacorduri legate de valori: să nu împărtăşim un vocabular comun al evaluării, să dăm aceluiaşi vocabular interpretări diferite şi să putem acorda aceloraşi valori ponderi diferite. Astfel de probleme se pare că apar, mai degrabă, dacă disputa implică oameni din societăţi diferite. În marea noastră majoritate, s-ar putea crede că împărtăşim cu vecinii noştri un limbaj evaluativ comun. Dacă evaluarea este estenţialmente contestabilă, atunci însă gama dezacordurilor va fi mai largă chiar când oameni din locuri diferite participă la o evaluare comună. Poate că tu şi cu mine nu vom fi întotdeauna de acord în legătură cu ce înseamnă să fii politicos. Totuşi, cel puţin subiectul asupra căruia ne contrazicem este *politeţea*. Alte societăţi vor avea cuvinte care se comportă în linii mari precum cuvântul nostru "politicos" şi ceva asemănător cu ideea de "bune maniere", dar nivelul superior de diferende apar din faptul că vocabularul de evaluare este implantat în diferite moduri de viaţă. În final, putem constata că unul dintre modurile în care societăţile diferă, constă relativitatea ponderii pe care ele acordă diferitelor valori.

În lumea araba, precum şi în Asia Centrală şi de Sud, există societăţi în care bărbaţii consideră că onoarea lor este legată de castitatea surorilor, fiicelor şi soţiilor lor. Bărbaţii se simt şi ei ruşinaţi, dezonoraţi, când soţiile sau fiicele lor sunt violate. Cu excepţia cazurilor în care aceştia provin din societăţi cu un nivel al onoarei scăzut, e puţin probabil ca aceştia să considere că soluţia ar fi pedepsirea acestor femei. Noi înţelegemm gloria reflectată în realizările rudelor noastre şi ştim că împreună cu motivele de mândrie vin şi cele de ruşine. Totuşi, onoarea familiei nu este la fel de importantă pentru noi

aşa cum este şi a fost, pentru ceilalţi. Deci, aţi putea trage concluzia că aceste dezbateri inter-culturale despre valori sunt sortite să sfârşască prin dezacord; am putea să ne temem că ele ar putea mai degrabă inflama conflictele, decât să le rezolve.

Sunt trei probleme legate de această concluzie. Prima, putem cădea de acord în legătură cu ce să facem, chiar când nu suntem de acord cu *de ce* s-o facem. A doua, noi exagerăm rolul argumentului raţional pentru a ajunge sau a rata o înţelegere în privinţa valorilor. Şi a treia, cele mai multe conflicte nu apar în primul rând din valorile privind războiul. Îmi voi apăra aceste afirmaţii în capitolul următor.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 5

PRIMORDIALITATEA PRACTICII

Înțelegerile pe plan local

Printre cei din Asante, incestul dintre frați și surori, părinți și copii este evitat cu strășnicie, ca fiind *akyiwadeɛ*. Puteți fi de acord cu cei din Asante că incestul este ceva greșit, chiar dacă nu acceptați explicația lor în legătură cu motivul pentru care e greșit. Dacă mă interesează să descurajez hoția, nu trebuie să-mi fac probleme pentru că cineva se ferește de hoție din cauza credinței sale în Regula de Aur; o altă persoană se ferește din cauza concepției despre integritatea corporală, o a treia pentru că așa ceva l-ar face pe Dumnezeu să se încrunte. Am spus deja că limbajul valorilor ne ajută la modelarea răspunsurilor obișnuite ale gândului, acțiunii și simțurilor. Dar, când problema se deplasează spre ce anume să facem, diferențele dintre ce gândim și ce simțim pot să dispară. Știm din propria noastră viață de familie că o conversație nu începe prin a ne pune de acord asupra unor principii. Cine altcineva decât o persoană foarte sigură pe o teribilă teorie ar dori să insiste să cădem de acord asupra unor principii, înainte să discutăm la ce film să mergem, ce anume să avem la cină, la ce oră să ne culcăm?

BCU Cluj / Central University Library

Într-adevăr, coexistența noastră politica, ca supuşi şi ca cetățeni, depinde de faptul de a fi în stare să ne punem de acord în legătură cu chestiunile practice, chiar dacă avem opinii diferite legate de justificarea lor. Timp de foarte mulți ani, în Spania medievală aflată sub stăpânirea maură, iar mai târziu în Orientul Apropiat otoman, evreii şi creştinii de diferite secte trăiau sub domnia musulmană. Acest modus vivendi a fost posibil pentru că nu a trebuit ca diferitele comnunități să convină aupra unui set de valori universale. În Olanda secolului al şaptesprezecelea, începând în linii mari cam de pe vremea lui Rembrandt, comunitățile de evrei sefardici au început să fie din ce în ce mai mult integrate în societatea olandeză şi a existat un mare schimb intelectual, cât şi social, între comunitățile de creştini şi cele de evrei. Toleranța creştină față de comunitățile evreieşti nu depindea pe vreo înțelegere expresă asupra valorilor fundamentale. Aceste exemple istorice de toleranță religioasă – ați putea chiar să le numiți experimente timpurii de multiculturalism – ar trebui să ne reamintească despre cel mai evident fapt legat de propria noastră societate.

Americanii împărtăşesc o voință de a fi guvernați de către sistemul stabilit prin Constituția SUA. Dar aceasta nu cere nimănui să fie de acord cu anumite pretenții sau valori. Carta Drepturilor ne spune aşa, "Congresul nu va da nicio lege respectând o stabilire a unei religii, sau interzicând libera practică a acestora..." Şi totuşi, nu este nevoie să fim de acord asupra cărora dintre valori rezidă acceptul nostru pentru tratarea chestiunii religiilor din cadrul Primului Amendament. E vorba aici de toleranță religioasă ca scop în sine? Sau este o poruncă protestantă la suveranitatea conştiinței individuale? E vorba de prudență, care recunoaşte că încercarea de a impune oamenilor cu forța o conformitate religioasă va duce numai la un dezacord civil? Sau este vorba de

scepticismul la care are dreptul orice religie? Este oare totul pentru a proteja guvernul de religie? Sau religia de guvern? Sau este o combinație dintre aceastea, sau alte scopuri?

Cass Sunstein, profesorul american de drept, a scris în mod elocvent că înțelegerea noastră privind legea Constituțională este o alcătuire din ceea ce el numea "acorduri imcomplet teoretizate".[1] Oamenii sunt în cea mai mare parte de acord că ar fi ceva greşit dacă Congresul ar da legi care să interzică înălțarea de moschei, de exemplu, fără să cadă de acord în privința motivului pentru care ar face-o. Mulți dintre noi, fără îndoială, menționează Primul Amendament (chiar dacă nu suntem de acord pe care anume valori le cuprinde acesta). Dar alții şi-ar întemeia judecata nu pe o lege în particular, ci pe o concepție, să spunem, a democrației, sau pe o cetățenie egală şi pentru musulmani, niciuna din ele nefiind însă explicit menționată în Constituție. Nu există niciun răspuns pre-convenit – iar motivul este că nu e nevoie de aşa ceva. Putem trăi împreună fără să cădem de acord care sunt valorile care fac bine traiului nostru în comun; putem să fim de acord cu ceea ce trebuie să facem în cele mai multe dintre cazuri, fără să fim de acord de ce aceasta ar fi calea corectă.

Nu doresc să exagerez această aserțiune. Fără îndoiala, există valori pe larg împărtăşite care îi ajută pe americani să trăiască împreună în armonie. Dar cu siguranță aceştia nu trăiesc împreună într-un mod reuşit, deoarece ei au o teorie a valorilor sau o poveste pe care o împărtăşesc despre cum să le facă pe valorile "lor" să susțină fiecare dintre cazuri. Fiecare are un tipar de viață cu care este obişnuit; şi vecini care sunt, în general, obişnuiți cu ele. Atâta vreme cât acest tipar stabilit nu este serios deranjat, ei nu trebuie să-şi facă griji prea mari dacă concetățenii lor sunt de acord cu ei, sau despre teoriile lor legate de maniera în care să trăiască.

Americanii au tendința de a avea, pe scurt, o reacție amplu liberală atunci când *află cu adevărat* despre faptul că unii concetățeni fac ceva ce ei personal nu ar face. Cei mai mulți gândesc că nu este treaba lor și a guvernului. Iar, ca o regulă generală, pentru ei contează "americanitatea" pe care o împart, deși mulți dintre conaționalii lor sunt total diferiți de ei. Doar că ceea ce ei împărtășesc împreună poate fi mai puțin substanțial decât sunt ei înclinați să presupună.

Răzgândindu-ne

Nu este surprinzător că ceea ce face conversația meritorie, dincolo de delimitări, nu este că noi am ajunge sigur la o înțelegere bine gândită în legătură cu valorile. Nu spun că nu ne putem răzgândi, dar raționamentele pe care le schimbăm în cadrul conversațiilor noastre rareori fac ceva pentru a-i convinge pe ceilalți, care nu ne împărtășesc deja judecățile noastre evaluative fundamentale. (Amintiți-vă: același lucru e valabil, mutatis mutandis, pentru judecățile factuale).

Când formulăm o părere, rareori o facem în urma aplicării unor principii raționale asupra unui anume grup de fapte și astfel am dedus un răspuns. Efortul nostru de a justifica ceea ce am făcut – sau ceea ce plănuim să facem – în mod tipic este făcut abia după eveniment, fiind raționalizări a ceea ce noi am decis în mod intuitiv. Iar o mare parte din ceea ce în mod intuitiv am luat drept bun, luăm ca fiind corect, pentru că este ceva cu care suntem obișnuiți. Dacă trăiești într-o societate unde copiii sunt plezniți, probabil că și tu îți vei plesni copiii. Vei considera că este un mod bun de a-i învăța ce e bine și ce e rău și că, în ciuda suferinței temporare cauzate de bătaie, ei vor sfârși prin a le fi mai bine. Vei arăta înspre copilul neascultător și vei spune, pe șoptite, că părinții

BCU SIBIU UNIVERSITY LIBRARY

acestuia nu ştiu cum să-l disciplineze; înţelegând prin aceasta că ei nu îl bat îndeajuns. Şi tu, fără îndoială, recunoşti că există şi părinţi care îşi bat copiii prea tare şi prea des. Deci, o să recunoşti că a bate un copil poate fi uneori un lucru crud.

Lucruri asemănătoare se pot spune despre practica tăierii genitale la femei, pentru a reveni la un exemplu anterior. Dacă ai crescut luînd-o de bună, ca un lucru ce se face în mod normal, probabil că vei reacţiona la început cu surprinderea cuiva care gândeşte că acest lucru este greşit. Îi vei oferi motivele care conduc la impresia că organele sexuale nemodificate sunt inestetice; că ritualul dă ocazia tinerelor de a-şi demonstra curajul şi transformarea lor în adulte; că le poţi vedea nerăbdarea când se duc la propria lor ceremonie şi mândria când se întorc de acolo. O să mai constaţi şi că este ciudat că cineva care nu a trecut prin asemenea experienţă să îşi închipuie că pot şti dacă sexul le face sau nu plăcere. Şi, dacă cineva ar încerca să te oprească, te-ai putea decide să aperi practica aceasta, ca fiind o expresie a identităţii tale culturale. Dar este foarte probabil ca acesta să fie la fel de bine un raţionament, precum argumentele criticilor săi. Aceştia afirmă că e vorba de o mutilare, dar nu este decât un răspuns reflex la ideea că, circumcizia o înjoseşte pe femeie, dar nu par să gândească la fel despre circumcizia masculina.

Eu nu susţin aceste aserţiuni, şi nici nu proclam impasul argumentativ, sau sărăcia unei raţiuni prin mare vorbărie în interiorul unei culturi, sau între culturi. Dar să recunoaştem un fapt: o mare parte din ceea ce facem o facem doar pentru că *este* ceea ce facem. Te scoli dimineaţa la opt-treizeci. De ce la *acea* oră? Mănânci cafea cu cereale. Dar de ce nu porridge? Îţi trimiţi copiii la şcoală. De ce să nu-i înveţi carte acasă? Trebuie să munceşti dar totuşi de ce acea slujba şi nu alta? Raţiunea

– lucru prin care înțeleg actul public de a schimba justificări declarate – nu apare când noi ne vedem de ale noastre la modul obişnuit, ci când ne gândim la schimbare. Iar când vine vremea de schimbare, ceea ce îi urneşte pe oameni este adesea nu un argument dintr-un principiu, nu o discuție lungă despre valori, ci un nou mod de a vedea lucrurile, căpătat în mod gradual.

Tatăl meu, de exemplu, provenea dintr-o societate în care nici femeile, nici bărbații nu erau în mod tradițional circumcişi. Într-adevăr, circumcizia era ceva *akyiwadeɛ*; şi întrucât conducătorii trebuie să fie fără pată, circumcizia era o barieră în calea deținerii unei funcții regale. În ciuda acestor circumstanțe, în autobiografia sa el ne povesteşte că s-a decis din adolescență să fie circumcis.

> Aşa cum era obiceiul în acele vremuri fericite, tinerele fete din Adum se adunau laolaltă în nopțile cu lună, pe un teren de joacă din apropiere, pentru a se desfăta cântând cântece tradiționale şi dansând în fiecare zi a săptămânii, de la 7 seara până în miez de noapte.
>
> ...Într-o astfel de noapte, aceste fete brusc au început să cânte un cântec nou, care ne-a bulversat: nu numai că avea cuvintele extrem de profane, dar mai erau şi alăturate cu cea mai îndrăzneață provocare care ne-a fost vreodată aruncată privind bărbăția şi curajul nostru. Mai mult decât atât, am fost invitați să violăm o tradiție veche a străbunilor noştri, repectată mult timp de poporul nostru, şi anume tabuul circumciziei. Literalmente, cuvintele traduse erau:
>
> "Un penis necircumcis este detestabil, iar aceia care sunt necircumcişi ar trebui să vină să le dăm bani ca să-şi facă circumcizie. Nu ne vom căsători niciodată cu băieți necircumcişi".[2]

Pentru început, tatăl meu şi prietenii săi s-au gândit că fetele o vor lăsa mai moale. Dar s-au înşelat. Şi aşa, după ce s-a consultat cu prietenii, tatăl meu şi-a găsit un *wansam* – specialist musulman în circumcizii – şi şi-a făcut

operaţie. (A fost, povestea el, cea mai dureroasă experienţă din viaţa sa şi, daca ar fi fost să o mai facă, s-ar fi abţinut. Bineînţeles, el nu a avut avantajul unei pregătiri prealabile, al companiei unor băieţi de vârsta sa, şi nici prestigiul de a suferi cu bravadă, ceea ce ar fi urmat, dacă practica ar fi fost o tradiţie a celor din Akan).

Tatăl meu a oferit un motiv pentru decizia sa: faptul că el şi prietenii săi au recunoscut că "în ceea ce le priveşte pe viitoarele noastre iubite şi soţii, acestea aveau dreptul să le fie auzită pledoaria în favoarea circumciziei masculine, chiar dacă acestea nu erau pregătite să treacă şi ele prin circumcizia feminină, care era şi ea un tabu la poporul meu". Această explicaţie ridică totuşi o întrebare. De ce aceste femei tinere, din inima lui Asante, se decid să-i îndemne pe tinerii din Adum să facă ceea ce era nu numai netradiţional, ci era chiar reprezenta un tabu? O posibilă explicaţie ar fi putut fi că circumcizia începuse să se identifice în mintea lor cu a fi modern. Dacă acesta era motivul, tatăl meu ar fi fost înţelegător. El era tradiţionalist în multe privinţe: dar, precum mulţi oameni din Kumasi de la începutul secolului al douăzecilea, era în acelaşi timp şi incitat de o lume modernă, care îi oferea muzică nouă, tehnologie nouă, posibilităţi noi. Pentru a se oferi singur să-şi facă o circumcizie în cadrul societăţii sale, cu siguranţă că nu a fost suficient să audă pledoaria tinerelor femei din Adum, ci – şi să fi intuit impulsul din spatele acesteia. Şi, aşa cum spuneam, s-ar putea să fi fost faptul că era ceva netradiţional şi acest lucru l-a atras. Circumcizia – în mod special pentru că aducea după sine excluderea posibilităţii unor funcţii politice – devenise un mod de a-ţi încerca zarurile cu modernitatea.

Această nouă modă printre tinerii din Adum a fost analogă, dacă nu chiar mai importantă decât schimbarea de gusturi care a produs o generaţie de americani cu piercinguri si tatuaje. Iar această schimbare

nu a fost simplul rezultat nici al argumentelor, şi nici al dezbaterilor (deşi, aşa cum toată lumea care s-a certat cu un adolescent în legătură cu un piercing în buric, poate confirma că oamenii de pe ambele părţi ale baricadei se pot folosi o serie întreagă de argumente). Există un substrat socio-psihologic în bătrânul cântec al lui Flanders & Swann, "Canibalul care se împotrivea". Era vorba despre un tânăr "sălbatic" care respinge mâncarea şi se scoală de la masă, declarând "Eu nu vreau să mănânc oameni. A mânca oameni este greşit". Tatăl său foloseşte argumente ca acestea: "Dar oamenii întotdeauna au mâncat oameni, / Ce altceva ar mai fi de mâncare? / Dacă Juju ar fi vrut ca noi să nu mâncăm oameni, / Nu ne-ar mai fi făcut din carne!"). Fiul, totuşi, repeta doar noile convingeri la modă: Mâncatul de oameni este ceva greşit. E chiar atât de sigur de acest lucru, încât o va tot repeta, şi va convinge pe toată lumea.

Să luăm un alt exemplu: practica legării picioarelor fetelor din China, care a persistat timp de o mie de ani – şi care a fost eradicată în mare parte pe parcursul unei generaţii. Campania împotriva legatului picioarelor, din anii 1910 şi 1920, a făcut să circule informaţii reale despre dezavantajele unor picioare ce au fost legate, dar asta nu era o noutate pentru cei mai mulţi dintre oameni. Mai eficientă a fost punerea accentului în campanie pe faptul că nicio altă ţară nu a mai practicat aşa ceva şi că astfel China "pierdea din imagine" din cauza acestei practici. S-au format societăţi în favoarea păstrării picioarelor în forma lor naturală. Membri acestor organizaţii au jurat să renunţe la această practică şi au asigurat că fiii lor nu se vor însura cu femei cu picioarele legate. Pe măsură ce mişcarea s-a extins, lumea a început să îşi bată joc de femeile mai bătrâne, care avuseseră picioarele legate, şi care au fost nevoite să îndure acum agonia de după dezlegarea picioarelor. Ceea ce fusese considerat frumos

a devenit urât; ornamentul devenise desfigurare. (Succesul campaniei împotriva picioarelor legate a fost fără îndoială o acțiune salutară, dar a lăsat în urme victime. Gândiți-vă la femeile ale căror picioare fuseseră legate, care trebuiau să se zbată acum să-şi găsească soți). Doar apelul la rațiune singur nu ar fi putut explica nici obiceiul, nici abolirea sa.

La fel s-a întâmplat şi cu alte curente sociale. Cu doar două generații în urmă, în cea mai mare parte a lumii industrializate, cei mai mulți oameni credeau că femeile din clasa mijlocie sunt soții şi mame ideale. Dacă aveau ceva timp liber, ele se puteau implica în acțiuni caritabile, să petreacă timpul cu o altă casnică, să se implice în artă, să scrie romane, să picteze, să interpreteze muzică, teatru şi dans. Dar era puțin loc pentru ele în "profesiunile cu studii", adică să devină avocați, sau doctori, preoți sau rabini; sau să facă parte din lumea academică şi probabil ele ar fi rămas necăsătorite. Era puțin probabil ca femeile să-şi fi făcut loc în politică, poate cu excepția unor acțiuni pe plan local. Şi nu erau binevenite în domeniul ştiințelor. Cât de mult din această schimbare de registru este rezultatul unor argumente? Nu cumva o importantă parte din schimbare este chiar consecința obişnuirii noastre cu noile moduri de a face lucrurile? Argumentele care mențineau vechile tipare nu erau – ca să o spunem la modul blând – teribil de bune. Dacă *rațiunile* pentru justificarea vechiului mod misogin de fi era problema, mişcarea femeilor ar fi putut rezolva problemele în vreo două săptămâni. Există însă şi acum oameni, o ştim bine, care cred că viața ideală pentru orice femeie este să-şi facă un cămin şi să se ocupe de el. Există încă mulți care cred că aceasta este o opțiune onorabilă. Totuşi, vasta majoritate a occidentalilor ar fi oripilați de ideea de a încerca să oblige femeile să se reîntoarcă la acel rol. Argumentele au contat pentru femeile care au făcut mişcarea femeilor şi pentru bărbații

care au răspuns acestora. Nu neg acest lucru. Dar cea mai mare realizare a fost aceea de a schimba obiceiurile. În anii 1950, dacă o femeie cu studii superioare dorea să meargă la facultatea de drept sau de afaceri, răspunsul ar fi fost "De ce?" Acum răspunsul este "De ce nu?"

Să luăm în considerare un alt exemplu. În mare parte a Europei şi a Americii de Nord, în locuri unde cu o generaţie în urmă homosexualii erau nişte proscrişi sociali, iar actele homosexuale erau ilegale, cuplurile de lesbiene şi de homosexuali sunt din ce în ce mai recunoscute de către familii, societate şi lege. Acesta este adevărul, în ciuda continuei opoziţii a majorităţii grupurilor religioase şi a unui semnificativ şi insistent subcurent de dezabrobare socială. Ambele tabere aduc argumente, unele bune, cele mai multe proaste, dacă aplici standardul unui raţionament filosofic bun. Dar dacă îi întrebi pe sociologi ce anume a produs această schimbare, ei în mod corect, nu vor începe cu o explicaţie raţională. Ei vor folosi o relatare istorică, care se va încheia cu un fel de schimbare de registru în perspectivă. Crescătoarea prezenţă a populaţiei "gay pe faţă" în cadrul vieţii sociale şi în mass-media a dus la schimbarea obiceiurilor noastre. Pe parcursul ultimilor treizeci şi ceva de ani, în loc să se gândească la activitatea privată de sex gay, mulţi americani au început să se gândească la categoria publică de *oameni* gay. Chiar şi aceia care continuă să gândească la sex cu dezgust, găsesc acum mai greu argumente pentru negarea respectului faţă de aceşti oameni (şi mulţi dintre aceştia au învăţat, aşa cum am facut-o cu toţii cu părinţii noştri, că e mai bine să nu te gândeşti prea mult la viaţa sexuală a altor oameni).

Eu nu doresc să neg tot timpul, la fiecare stadiu, că oamenii nu au tot vorbit, dându-şi unii altora motive de a face unele lucruri: să-şi accepte copiii, să înceteze să mai trateze homosexualitatea ca pe o tulburare medicală, să nu mai fie de acord cu bisericile lor, să iasă

în lume. Totuşi, scurta versiune a poveştii este, în principiu, aceasta: oamenii s-au obişnuit cu lesbienele şi cu homosexualii. Vă îndemn de fapt să înțelegeți că ar trebui să aflăm lucruri despre popoarele din alte locuri, să ne interesăm de civilizațiile acestora, de argumentele lor, de greşelile lor, de realizările lor, nu atât pentru că aceasta ne-ar conduce la înțelegere, ci pentru că ne-ar ajuta să ne obişnuim unul cu altul. Dacă acesta este scopul, atunci faptul că avem ocaziile pentru dezacord în privința valorilor nu trebuie să ne deruteze. Să ne înțelegem unul pe altul poate fi ceva greu; poate fi cu siguranță însă ceva interesant. Şi nu ne obligă să ajungem la un consens.

Luptând pentru Bine

Am spus că putem trăi în armonie fără să cădem de acord asupra valorilor (poate cu excepția valorilor cosmopolite privind traiul în comun). Acest lucru funcționează în ambele direcții: ne putem trezi în conflict chiar atunci când suntem de acord asupra unor valori. Părțile aflate în conflict sunt rareori în această situație pentru că au concepții contradictorii despre "bine". Din contră, conflictele apar cel mai adesea când doi oameni au identificat aceleaşi lucruri drept bune. Faptul că atât palestinienii, cât şi israelienii au o relație specială cu Ierusalimul, cu Muntele Templului – în special acei musulmani şi acei evrei religioşi – sunt o sursă sigură pentru tulburări. Problema nu constă în lipsa acordului cu privire la importanța Ierusalimului: problema este tocmai faptul că ambele părți îi acordă o importanță majoră, şi, în parte, pentru aceleaşi motive. Mohamed, în primii ani ai Islamului, şi-a îndemnat adepții să se îndrepte în rugăciune înspre Ierusalim, pentru că el aflase povestea Ierusalimului de la evreii printre care trăise la Mecca. Şi (aşa cum vom

vedea în capitolul 9) nu este un întâmplător faptul că cei mai de temut adversari ai Occidentului din rândul diverselor societăţi provin din rândurile celui mai occidentalizat grup. *Mon semblable mon frère?* Doar dacă "mon frère"-ul la care vă gândiţi este Cain. Ştim cu toţii acum că soldaţii de la baza Al Qaeda care au comis asasinatele în masă de la Turnurile Gemene şi de la Pentagon nu erau beduini din deşert şi nici fellahini analfabeţi.

Într-adevăr, aici e vorba de un model mai larg. Cine în Ghana i-a ponegrit mai tare pe britanici şi a alcătuit mişcarea de independenţă? Nici fermierii, nici ţăranii. Nici căpeteniile. A fost vorba de educata burghezie occidentală. Iar în anii 1950 Kwame Nkrumah – care a studiat la colegiul din Pennsylvania şi a locuit la Londra – a creat o mişcare naţionalistă de masă în miezul căreia erau soldaţii care se reîntorseseră din armata britanică, din bătăliile unui război, femeile din pieţele urbane care făceau comerţ cu imprimeurile olandeze, sindicaliştii care lucraseră în cadrul industriilor create de colonialism şi aşa-zişii băieţi de verandă, care urmaseră şcoala secundară colonială, învăţaseră engleza, studiaseră istoria şi geografia din manuale scrise în Anglia. Cine a condus rezistenţa faţă de domnia britanică? Un avocat sud-african, născut în India, şcolit în instanţele britanice, al cărui nume a fost Gandhi; un indian numit Nehru, care purta costume Savile Row şi care şi-a trimis fiica la o şcoală engleză cu internat; şi Muhammad Ali Jinnah, fondatorul Pakistanului, care a intrat în baroul Lincoln's Inn din Londra şi a devenit avocat pledant la vârsta de nouăsprezece ani.

În "*Furtuna*" lui Shakespeare, Caliban, originalul locuitor al unei insule rechiziţionate de către Prospero, răcneşte la colonizatorul său "M-ai învăţat vorba, cu singurul folos/Că ştiu acum să-njur". Nu e surprinzător că "respingătorul sclav" a fost o figură a rezistenţei coloniale

pentru naţionaliştii literari de pe tot cuprinsul lumii. Şi împrumutând de la Caliban, aceştia au împrumutat de asemenea şi din Sahakespeare. Prospero i-a spus lui Caliban,

...când tu, fiara,
Scoteai doar mugete, nepricepând
Nici tu ce bălmăjeşti, ţi-am arătat
Al vorbei meşteşug...
(Traducere de Leon Leviţchi)

Bineînţeles, colonialismul a avut ca efect nu numai faptul că a dat multora dintre nativi o limbă europeană, dar a contribuit totodată la formarea scopurilor acestora. Mişcările de independenţă ale lumii de după 1945, care au condus la sfârşitul Imperiilor African şi Asiatic ale Europei au fost conduse de retorica ce ghidase şi propria luptă a Aliaţilor împotriva Germaniei şi Japoniei: democraţie, libertate, egalitate. Acesta nu a fost un conflict între valori. A fost un conflict de interese, exprimate în termenii unor aceloraşi valori.

Situaţia se regăseşte la fel de bine şi în cadrul Occidentului, ca şi aiurea. Americanii nu sunt de acord în privinţa avortului, mulţi dintre ei o fac în mod vehement. Ei dau expresie acestei controverse printr-un limbaj conflictual al valorilor: pro-viaţă sau pro-alegere. Dispută devine logică numai dacă fiecare dintre părţi recunoaşte valorile celeilalte. Dezacordul vizează semnificaţia acestora. Ambele tabere respectă ceva precum sanctitatea vieţii umane. Ei sunt în dezacord în legătură cu întrebări de genul de ce viaţa omenească este atât de preţioasă şi unde începe aceasta. Oricum am denumi aceste neînţelegeri, ar fi greşit să credem că părţile nu recunosc valoarea pusă în joc. Şi acelaşi lucru este valabil şi în legătură cu alegerea. Americanii nu sunt divizaţi privind dacă e important să permiţi oamenilor, femei şi

BCU Cluj / Central University Library

bărbaţi, să facă o alegere medicală legată de propriul lor corp. Ei sunt divizaţi de întrebări de genul dacă un avort implică două fiinţe – atât fetusul, cât şi mama – sau trei fiinţe, adăugându-l pe tată, sau implică doar o singură persoană. Mai departe, nicio persoană întreagă la minte, din niciuna dintre tabere, nu gândeşte că, salvând vieţi omeneşti, sau permiţând oamenilor autonomia medicală, ar fi singurul lucru care contează.

Alţi oameni vor împinge discuţia înspre disputele legate de homosexualitate şi vor spune că în cadrul acestora există întradevăr un conflict între cei care socotesc şi cei care nu socotesc homosexualitatea ca pe o perversiune. Nu-i acesta un conflict al valorilor? se vor întreba ei. Ei bine, nu. Pentru cei mai mulţi americani, de ambele tabere, perversiunea reprezintă actele sexuale greşite, pentru că obiectivele acestora sunt obiective improprii pentru dorinţa sexuală. Dar nu toată lumea gândeşte că faptul că un act implică două femei sau doi bărbaţi fac din acesta unul pervers. Nici cei care gândesc că aceste acte ar trebui să fie ilegale nu cred că homosexualii şi lesbienele ar trebui ostracizaţi. Ceea ce e în joc este o bătălie despre înţelesul de perveriune, despre statutul său ca valoare. Este o reflectare a caracterului esenţialmente contestabil al perversiunii, ca termen de valoare. Când ne îndreptăm de la chestiunea încriminării sexului gay – care este, cel puţin pentru moment, neconstituţional în Statele Unite – către chestiunea căsătoriilor gay, toate părţile aflate în dezbatere iau în serios problemele autonomiei sexuale, valoarea vieţii intime a cuplurilor, înţelesul de familie, şi, prin intermediul discuţiilor despre perversiune, întrebuinţări corectele ale sexului.

Ceea ce face aceste conflicte atât de intense este că ele sunt bătălii pentru înţelesul *aceloraşi* valori şi nu că opun o valoare, deţinută exclusiv de una dintre părţi, celeilalte valori, deţinute exclusiv de opozanţii lor.

Asemenea dispute sunt acute şi dureroase, în parte din cauză că avem orizonturi de înţelesuri diferite iar aceste dezbateri au loc între oameni care împărtăşesc atât de multe valori şi atât de multe alte credinţe şi obişnuinţe.

Câştigători şi perdanţi

Disputele despre avort şi despre căsătoriile gay îi divizează pe americani, în cea mai mare măsură din cauză că aceştia îşi împart o societate şi un guvern. Ei sunt vecini şi concetăţeni. Iar în dispută sunt legile care îi guvernează. Ceea ce e în joc aici sunt propriile lor trupuri, sau cele ale mamelor lor, ale mătuşilor lor, ale surorilor lor, ale fiicelor lor, ale soţiilor lor şi ale prietenelor lor; acei fetuşi morţi ar fi putut fi copiii lor, sau copiii prietenilor lor.

Ar trebui să ne reamintim acest lucru atunci când ne referim la tratatele internaţionale pentru drepturile omului. Tratatele sunt legi, chiar şi atunci când sunt mai puţin puternice decât legea naţională. Când ne întruchipăm îngrijorările faţă de străini prin legi de drepturi ale omului şi când ne îndemnăm guvernul să le aplice, de fapt căutăm să schimbăm lumea legilor din fiecare naţiune a planetei. Am scos în afara legii sclavia, nu doar la noi în ţară, ci şi în legislaţia internaţională. Şi făcând acest lucru ne-am dedicat, la nivel minim, dezideratului de a eradica sclavia oriunde în lume. Acest lucru nu mai este ceva controversat în capitalele lumii. Nimeni nu mai apără sclavia. Dar tratatele internaţionale definesc sclavia în moduri care din punct de vedere argumentativ includ şi legarea prin datorii băneşti; iar această obligaţie a familiei de a munci fără bani pentru răscumpărare este o instituţue economică semnificatică în anumite părţi din Asia de Sud. Nu am niciun raport cu privire la legarea prin datorii băneşti. Totuşi, nu ar trebui să ne surprindă dacă oamenii ale căror venituri şi ale căror moduri de viaţă

depind de aceste obligații sunt furioşi. Dat fiind faptul că avem vecini – chiar dacă doar câțiva – care gândesc că faptul că avortul este permis în Statele Unite transformă uciderea medicilor care practică avorturi în acte de eroism, nu ar trebui să ne surprindă nici situația că există străini – chiar dacă doar câțiva – a căror furie îi îndreaptă către violență împotriva noastră.

Nu înțeleg pe deplin popularitatea unei retorici anti-occidentale cu cifră octanică înaltă, în rândurile mişcărilor islamiste din Egipt, Algeria, Iran şi Pakistan. Dar ştiu care este una dintre rădăcinile ei. Este, ca să folosesc în mod cuvincios un limbaj mai demodat, "chestiunea feminină". Există musulmani, mulți dintre ei bărbați tineri, care simt că forțele din afara societății lor – forțe despre care ei pot crede că sunt occidentale, sau, într-un moment diferit, americane – îi presează să remodeleze relațiile dintre bărbați şi femei. O parte din această presiune, cred ei, vine de la mass-media noastră. Filmele noastre şi programele noastre de televiziune sunt îmbibate într-o indecență de nedescris. Revistele noastre de modă arată femei lipsite de modestie, femei a căror prezență pe multe din străzile lumii musulmane ar fi o provocare, reprezentând o tentație pentru bărbați. Aceste reviste influențează publicațiile din propriile lor țări, împingându-le inevitabil spre aceeaşi direcție. Noi le permitem femeilor să înoate aproape în pielea goală, împreună cu bărbați necunoscuți şi aceasta ar fi treaba noastră; dar e greu să împiedici aceste ştiri despre asemenea acte de lipsă de modestie să nu ajungă la femeile musulmane şi la copiii musulmani, sau să îi protejezi pe bărbații musulmani de tentația pe care, în mod inevitabil, o crează aceste ştiri. Şi cum internetul se dezvoltă, va deveni încă şi mai greu de oprit ştirile, iar copiii lor, în special fetele acestora, vor fi tentați să ceară şi ei aceste libertăți. Mai rău încă, spun aceştia, noi acum încercăm să ne impunem cu forța concepțiile despre cum ar trebui să se comporte bărbații

şi femeile. Vorbim despre drepturile femeilor. Facem tratate care consfinţesc aceste drepturi. Iar apoi vrem ca guvernele să le aplice.[3]

Ca cei mulţi oameni din fiecare naţiune, sprijin, bineînţeles, aceste tratate; cred că femeile, ca şi bărbaţii, trebuie să voteze, trebuie să fie îndreptăţite să muncească şi în afara căminelor, că trebuie să fie protejate de abuzul fizic practicat de bărbaţi, incluzând aici pe taţii lor, pe fraţii şi pe soţii lor. Dar mai ştiu de asemenea că schimbările pe care aceste libertăţi le-ar aduce, vor schimba echilibrul puterii dintre bărbaţi şi femei în viaţa de toate zilele. Cum ştiu acest lucru? Pentru că am trăit cea mai mare parte a vieţii mele de adult în Occident, în timpul în care acesta a trecut prin fazele mai sus menţionate ale unei juste tranziţii, şi mai ştiu că procesul încă nu a fost terminat.

Istoria recentă a Americii ne arată că societatea poate să-şi schimbe radical atitudinile – şi poate mai important, uzanţele – faţă de aceste probleme, de-a lungul unei singure generaţii. Dar mai atrag atenţia de asemenea că unii oameni vor persista în vechile atitudini, iar întregul proces va avea nevoie de timp. Relaţiile dintre bărbaţi şi femei nu sunt nişte abstracţiuni: ele sunt parte din structura intimă a vieţilor noastre de zi de zi. Avem sentimente puternice legate de aceste lucruri şi am moştenit multe idei preluate. Mai presus de toate, avem profunde *obişnuinţe* legate de genul persoanelor. Un bărbat şi o femeie merg la o întâlnire romantică. Obiceiul nostru este ca bărbatul să plătească, chiar dacă femeia se oferă şi ea. Un bărbat şi o femeie se apropie de uşa liftului. Bărbatul se dă un pas înapoi. Un bărbat şi o femeie se sărută în sala unui cinematograf. Nimeni nu le acordă atenţie. Doi bărbaţi se plimbă mână în mână pe bulevard. Oamenii sunt stânjeniţi. Ei speră să nu vadă şi copiii lor scena. Nu ar şti cum să le-o explice.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Majoritatea americanilor sunt împotriva căsătoriilor gay, sunt în dispută în privința avorturilor şi tulburați că o femeie saudită nu poate să-şi ia un permis auto. Dar părerea mea e că ei nu se mai opun chiar atât de tare căsătoriilor gay, pe cât o făceau cu douăzeci de ani în urmă. Întradevăr, cu douăzeci de ani în urmă, probabil că cei mai multi dintre americani pur şi simplu ar fi considerat întreaga idee ridiculă. Pe de altă parte, aceşti americani, care sunt în favoarea recunoaşterii căsătoriilor gay, probabil că nu au încă motive pentru a fi de acord. Doar că li se pare ceva corect, probabil, în acelaşi fel cum li se pare ceva greşit acelora care se opun. (Şi probabil că nu se gândesc la cupluri la modul abstract, ci la Jim şi John, sau la Jeana şi Jane.) Cu cât sunt mai tineri, cu atât e mai probabil ca ei să considere că o căsătorie gay e în regulă. Iar dacă nu o consideră aşa, va fi adesea din cauză că au obiecțiuni religioase care le-au fost aplicate în timpul vieții în mod regulat la biserică, moscheie sau templu.

Eu sunt filosof. Eu cred în rațiune. Dar am învățat de-a lungul unei vieți de profesor şi cercetător universitar că nici cei mai deştepți oameni nu sunt uşor de clintit în convingeri numai prin rațiune – şi că acest lucru se verifică şi în cele mai cerebrale tărâmuri. Unuia din cei mai mari savanți de după război, John von Neumann, îi plăcea să spună, cu malițiozitate, că "în matematică nu înțelegi nişte lucruri, ci doar te obişnuieşti cu ele". În lumea mai largă, dn afara zonei academice, oamenilor nici măcar nu le pasă întodeauna dacă ei *par* rezonabili. Controversele, aşa cum am mai spus, e greu de garantat că vor conduce la un acord în legătură cu ce anume să gândim şi să simțim. Totuşi, greşim dacă credem că scopul dialogului este de a convinge, şi ar trebui să vă imaginați că participați la o dezbatere, în care punctele sunt marcate de către Afirmație şi de Opoziție. Suficient de des, aşa cum spunea şi Faust. La început este fapta:

practicile şi nu principiile sunt cele ce ne permit să trăim laolaltă în pace. Disputele de peste frontierele de identitate – fie că sunt ele naţionale, religioase, sau de altă natură – încep cu un fel de angajare imaginativă, pe care o ai şi atunci când citeşti un roman sau te uiţi la un film, sau asişti la o operă de artă care vorbeşte de pe o altă poziţie decât a ta. Deci eu utilizez cuvântul "controversă" nu numai pentru discuţii literale, ci şi ca pe o metaforă pentru angajarea în raport cu experienţa şi cu ideile altora. Subliniez în acest context şi rolul imaginaţiei, pentru că întâlnirile, corect conduse, sunt valoroase în sine. Controversa nu trebuie să ducă la consens în niciun domeniu, în special nu în cel al valorilor; este suficient că ele îi ajută pe oameni să se obişnuiască unii cu alţii.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

practicile și nu principiile sunt cele ce ne permit să trăim laolaltă în pace. Disputele de peste frontierele de identitate – fie că sunt ele naționale, religioase, sau de altă natură – încep cu un fel de angajare imaginativă, pe care o cer ceilalți atunci când alegi un roman scris într-un film sau atunci la o operă de artă care vorbește de pe o altă poziție decât a ta. Deci eu utilizez „conversație" nu numai pentru dialogul literal, ci și ca pe o metaforă pentru angajarea în raport cu experiența și cu ideile altora. Subliniez în acest context rolul imaginației, pentru că întâlnirile, corect conduse, sunt valoroase în sine. Conversația nu trebuie să ducă la consens în niciun domeniu, în special în cel al valorilor, este suficient să ele îi ajută pe oameni să se obișnuiască unii cu alții.

probabil ca ei să considere că o căsătorie gay e în regulă. Iar dacă nu o consideră așa, e adesea din cauză că au obiecțiuni religioase care le-au fost aplicate în timpul vieții în [illegible] la biserică, moschee sau templu.

Eu sunt filosof. Eu cred în rațiune. Dar am învățat de-a lungul unei vieți de profesor și cercetător universitar că nici cei mai deștepți oameni nu sunt ușor de clintit în convingeri numai prin rațiune – și că acest lucru se verifică și în cele mai cerebrale tărâmuri. Unuia din cei mai mari savanți de după război, John von Neumann, îi plăcea să spună, cu malițiozitate, că „în matematică nu înțelegi niște lucruri, ci doar te obișnuiești cu ele". În lumea mai largă din afara zonei academice, oamenii nici măcar nu își pun întrebarea dacă ei par rezonabili. Controversele, așa cum am mai spus, e greu de crezut că vor conduce la un acord în legătură cu ce anume să gândim sau să simțim. Totuși, greșim dacă credem că scopul dialogului este de a convinge, și ar trebui să vă imaginați că participați la o dezbatere, în care punctele sunt marcate de către Afirmație și de Opoziție. Suficient de des, așa cum spunea și Faust, la început este fapta:

CAPITOLUL 6

STRĂINI IMAGINARI

Aşteptându-l pe Rege

Mama şi cu mine stăm pe o verandă spaţioasă. De la înălţimea plafonului acesteia, opt ventilatoare se rotesc la viteză maximă, iar o briză uşoară adie dinspre grădină, printre deschizăturile cu paravane; şi astfel, deşi afară este fierbinte, nouă nu ne e cald. Dinaintea noastră, pe un piedestal, se află un tron gol, cu braţele şi picioarele decorate în relief cu alamă lustruită, spătarul şi şezutul sunt acoperite cu un material care aduce vag cu o eşarfă de la Hermès. În partea din faţă a piedestalului sunt două coloane de oameni, cei mai mulţi dintre ei bărbaţi, aşezaţi în jilţuri, unul cu faţa la celălalt, cu veştminte înfăşurate în jurul pieptului, într-un fel care le lasă umerii dezgoliţi. Între ei se află o trecere deschisă spre tron. În jurul tronului stau alţi oameni; unii au umărul acoperit, în stilul togă, aşa că noi înţelegem că ei sunt de un rang mai înalt. Dar în faţa lor, pe treptele de sus, stă un bărbat tânăr, cu umerii dezgoliţi şi care ţine o umbrelă deschisă deasupra tronului.

Se aude un zumzet slab al conversaţiei. Afara, în grădină, ţipă nişte păuni. Îl aşteptăm cu toţii pe Asantehene, regele Asantei. Este o zi a festivalului de miercuri din Kumasi, în timpul căruia regele va şedea aici

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

timp de patru ore, iar oamenii vor veni să dea mâna cu el, să-i spună câteva cuvinte, să-şi prezinte omagiile.

În fine, cântăreţul suflă în cornul de berbec, iar sunetele acestuia ne spun că bărbatul pe care îl aşteptam a venit – *kɔtɔkɔhene* – şeful porcului ţepos, cornul îi dă numele, pentru că porcul spinos are o mulţime de ţepi, fiecare semnificând un războinic, gata de a ucide şi de a muri pentru regat. Toată lumea aşteaptă în picioare până ce el se aşează pe tron. Apoi, în timp ce ne aşezăm şi noi, un cor bărbătesc de undeva, din spate, îi cântă nişte imnuri de preţuire, intercalate cu muzica unui flaut. Când, pe durata executării muzicii, îi prind privirea, el îmi zâmbeşte. Dar, în cea mai mare parte, şade acolo impasibil; e rege deja de cinci ani, dar arată de parcă ar fi stat în funcţia asta de când se ştie.

După cum e obiceiul în această zi, primele saluturi vor fi adresate membrilor familiei regale, copiilor şi nepoţilor predecesorilor săi la tron. Aceştia nu dau mâna cu el. Vor veni la el şi se vor înclina într-o plecăciune sau altă curtoazie, bărbaţii descoperindu-şi ambii umeri, aşa cum se face faţă de toţii şefii din Asante. Restul ne vom aştepta rândul. Iar când ne vine rândul, fiecare dintre noi vom fi prezentaţi de către traducătorul regelui, iar apoi vom fi invitaţi la un cuvânt sau două de conversaţie.

Când îmi soseşte şi mie clipa, sunt prezentat de către traducător drept fiu al tatălui meu, ca profesor la Princeton, ca aducător al unor sticle de şnaps olandez (timp de câteva secole şi până azi, un dar foarte potrivit pentru un rege vest african) şi al unui dar de bani (un milion de cedi de fapt, sau aproximativ o sută de dolari).

Când păşesc pentru a-mi spune cele câteva cuvinte, regele mă întreabă cum stau lucrurile în America.

"Bine", spun eu. "Când veţi ajunge următoarea dată în State?"

"Trebuie să vin curând", îmi spune el. "Vin să-l văd pe Jim Wolfensohn".

Deci regele din Asante, un regat în mod formal parte din moderna republică Ghana, urma să-l viziteze pe preşedintele de atunci al Băncii Mondiale.

Pentru cele câteva milioane de ghanezi, aceasta este o lume relativ nefamiliară. Pentru că a-i vizita pe verii englezi şi pe prietenii americani, a fost; în general la început, un lucru exotic; industria noastră de turism depinde, fără îndoială, de acest răspuns. Cei mai mulţi dintre oamenii din alte părţi vor gândi despre acest festival al zilei de miercuri ca aparţinând fermecător de demodat unui trecut african, şi acest sens va fi confirmat de descoperirea că ziua de azi începea pentru rege cu o vizită de prezentare de omagii faţă de innegritele jilţuri ale străbunilor săi. Dar, pe când stăteam să-l aşteptăm, unii oameni răspundeau la telefoanele celulare, acolo, sub ventilatoarele învârtitoare; şi oamenii care mă urmau în a-l saluta erau vreo doisprezece bărbaţi în costum, reprezentanţi ai unei companii de asigurări. Când şefii care trec prin dreptul meu mă salută, mă întreabă despre Princeton. Iar şedinţele din biroul de lângă verandă sunt despre chestiuni ce ţin de secolul al douăzeci şi unulea: nevoile educaţionale ale copiilor acestui secol, HIV/SIDA, universitatea locală de ştiinţe şi tehnologie.

Oriunde ai călători prin lume – azi ca şi întotdeauna – poţi da peste ceremonii precum aceasta, chiar peste multe asemenea ceremonii cu rădăcini în tradiţii vechi de secole. Tot pretutindeni o să mai întâlneşti,– şi ăsta e un lucru nou - multe legături intime cu locuri de departe: Washington, Moscova, Mexico City, Beijing. Peste drum de casa noastră, pe vremea când eram copii, era o casă mare, ocupată de un număr de familii, printre care şi de o vastă familie de băieţi; unul, de vârsta mea, îmi era bun prieten. El trăieşte acum la Londra. Fratele său, care a ajutat la îngrijirea tatălui meu pe când se afla pe moarte, trăieşte acum în Japonia, de unde e soţia sa. Ei mai au un frate, care a fost un timp în

Spania, şi încă doi care, aşa cum am auzit ultima dată, erau acum în Statele Unite. Unii dintre ei încă mai locuiesc în Kumasi, unul sau doi în Accra. Eddie, cel care locuieşte în Japonia, vorbeşte acum şi limba soţiei sale. Trebuie. Dar nu s-a simţit niciodată foarte în largul său în engleză, limba guvernului nostru, cea din şcolile noastre. Când îmi telefonează din când în când, el preferă să vorbim în Asante-Twi.

Peste ani, clădirile palatului s-au extins. Când eram copil mic, obişnuiam să îl vizităm pe precedentul rege, stră-unchiul meu prin căsătorie, într-o clădire mică, pe care britanicii permiseseră să fie construită de către predecesorii regelui, când acesta s-a reîntors din exilul din Seychelle, la un regat Asante reinstaurat, dar micşorat. Acea clădire este acum muzeu, părând pitic pe lângă enorma casă de alături, construită de către succesorul său, unchiul meu prin căsătorie – unde regele locuieşte actualmente. Lângă ea este o suită de birouri, adiacente la veranda pe care stăm acum, terminată recent de către prezentul rege, succesorul unchiului meu. Britanicii, poporul mamei mele, au cucerit Asante la începutul secolului al douăzecilea; acum, la începutul celui de-al douăzeci şi unulea secol, palatul îţi dă senzaţia pe care trebuie să o fi dat în secolul al nouăsprezecelea: de centru al puterii. Preşedintele Ghanei provine tot din lumea aceasta. El s-a născut peste drum de palat, în familia unui membru al clanului regal Oyoko. Dar, el aparţine de asemenea şi unei alte lumi: a fost la Universitatea Oxford; e membru al unuia dintre barourile Instanţei din Londra; e catholic şi are o pictură care îl surprinde întâmpinându-l pe Papă în propriul salon.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mergând acasă

Kumasi este locul în care am crescut; dar nu am trăit în Ghana timp de mai bine de treizei de ani. Ca mulți alți oameni în ziua de azi – ca, de exemplu, mai mult de o sută de mii de ghanezi din Anglia – eu locuiesc foarte departe de casa amintirilor mele celor mai timpurii. Ca mulți alții, mă reîntorc acolo din când în când, pentru a-mi vizita familia şi prietenii. Si, din nou ca mulți alții, când mă aflu acolo, simt în acelaşi timp că aparțin, şi nu aparțin locului. În momente ca cel de la palat, ştiu ce se întâmplă, iar oamenii ştiu cine sunt eu. Deci, într-un sens, mă potrivesc locului. Nimic nu mă surprinde. Ştiu cum să mă comport.

Pe de altă parte, există lucruri în Kumasi care îmi reamintesc în mod fidel că acela nu mai este locul în care trăiesc. Descopăr că sunt iritat, de exemplu, de ritmul lent al lucrurilor, de neseriozitatea serviciilor. Dacă, aşa cum se întâmplă adeseori, telefonul mamei mele încetează să mai funcționeze, nu va putea să fie reparat simplu. Cineva va trebui să meargă până la poşta centrală, şi apoi ea va trebui să aştepte – zile, o săptămână sau două, cine poate şti? – până ce se va arata cineva care să-l repare. Toată lumea cu care vei vorbi va fi politicoasă, dar se va mişca după un tempo lent al unui toboşar. Pe scurt, simt aşa cum s-ar simți un şoarece de la oraş care îşi vizitează verii de la țară. Dar, de fapt, casa mea din New Jersey este cea care se află la țară. Acolo locuiesc în afara unui orăşel (cu o populație de 2.696 la recensământul din 2.000). Kumasi, pe de altă parte, este al doilea mare oraş al Ghanei, cu mai mult de un milion de oameni. În centrul acestuia se află piața Kejetia, ce acoperă în jur de 121.000 de metri pătrați; cu mii de comercianți ce vând un amestecat alfabet de bunuri, de la avocado, biciclete si carburatori, la ignamă şi zucchini,

şi despre care deseori se spune că este cea mai întinsă piaţă din Africa de West.

Mai este ceva la Kumasi, ceva ce probabil că sare în ochii eventualilor turişti: oamenii îţi cer în mod constant câte ceva. Nu sunt numai cerşetorii, din care mulţi la număr, sunt cu handicapuri fizice – bătrâne şi bătrâni orbi, însoţiţi de copii văzători, care îi ghidează până la geamul maşinii tale, victime de poliomielită în cârje, leproşi cu degetele mâncate de boală. Oameni obişnuiţi şi respectabili te vor întreba, "Mie ce mi-ai adus?" Sau "Mă poţi lua cu tine în America?" Sau "Când o să ajungi acasă, îmi trimiţi şi mie un ceas?" (sau un telefon celular, sau un laptop.) Îţi cer să-i ajuţi cu o viză, cu biletele de avion sau cu o slujbă. Ar părea că au o senzaţie exagerată despre puterea şi bogăţia la care ai acces tu, prin simplul fapt că trăieşti în lumea industrializată.

Pentru a înţelege aceste cereri constante, trebuie să înţelegi ceva despre viaţa din Ghana. E adevărat acum, aşa cum era adevărat cu unul, cu două, cu trei secole în urmă, că succesul în viaţă depinde de faptul de a fi prins într-o reţea de relaţii. Ca să reuşeşti să faci câte ceva – să-ţi iei un permis auto, un paşaport, un permis de construcţie, o slujbă – ai nevoie să fii cineva, sau să cunoşti pe cineva cu standingul social necesar pentru a-ţi îndeplini dorinţa. Întrucât cei mai mulţi dintre oameni nu au acest statut, ei au nevoie să găsească pe cineva - un patron – care să-l aibă. Într-o societate ca aceasta, să ceri cuiva ceva, înseamnă să-l inviţi să devină patronul tău. Este un semn că tu gândeşti că acesta are statutul care va rezolva lucrurile. Şi deci este un mod de a-ţi arăta respectul. Ceea ce explică un vechi proverb Ashanti, care, altfel, ar părea complet misterios:

Obi tan wo a, ɔnsrɛ wo adeɛ.

Dacă cineva te urăşte, nu-ţi va cere niciun lucru.

Romanii aveau un cuvânt pentru aceşti dependenţi, şi anume *clientes*. Cuvântul nostru "client" şi-a pierdut pe de-a-ntregul acest sens de dependinţă mutuală a patronului şi clientului. Clientul este acum – cu excepţia celor mai snoabe restaurante şi buticuri – şeful. În lumea romană, prin contrast, ca şi Asante, în ultimele câteva secole, patronul era şeful, iar clienţii aveau nevoie de el pentru a funcţiona în lume. Statutul patronului depindea şi el de modul în care acesta din urmă era văzut că îşi servea clienţii: stăpânul şi omul depindeau unul de celălalt. Acesta este un gând pe care filosofii i l-au atribuit adesea lui Hegel, care a făcut o excelentă analiză în "Fenomenologia Spiritului" a dependenţei stăpânului de privirea servitorului. Dar orice roman te-ar fi putut învăţa această lecţie. A treia carte a odelor lui Horaţiu începe printr-un poem, *Odi Profanum vulgus*, care este, în parte, despre povara bogăţiei şi a statutului, despre povara de a fi patron. Poemul vorbeşte despre siguranţa de a fi cineva care "doreşte numai ceea ce este suficient", şi astfel nu este deschis riscurilor de a pierde această faţă pentru bogaţi. La un moment dat în poem, se vorbeşte, de asemenea, şi despre un grup de candidaţi la alegeri, care intră în piaţa publică din Roma. Unul este dintr-un neam mai nobil, altul este un tip stilat, cu o bună reputaţie, iar despre al treilea spune că,

...mulţimea clienţilor acestuia

ar putea fi totuşi mai mare.

Illi turba clientium sit maior: ar fi putut avea o mulţime mai mare de clienţi. A avea o companie de dependenţi era o sursă pentru a avea un statut în Augusta Romă. Era ceva ce îţi aducea respectul; ţi-ar fi putut aduce chiar şi alegerea ta într-o funcţie.

Dacă nu eşti din Kumasi, acea lume s-ar putea săți pară, aşa cum spuneam, stranie...izbitoare, dar şi colorată şi cu siguranță străină. Multe dintre lucrurile care îi îngrijorează pe oamenii de aici, multe din proiectele care îi angajează, pentru tine nu ar constitui griji sau proiecte. Dar asta nu-i face aparte pe oamenii din Kumasi față de mulți dintre vecinii tăi de stradă. Fie te-ai născut din nou, fie nu; pe oricare dintre părțile acestei despărțituri te-ai afla, ai o asumare a lumii foarte diferită de a celor de pe partea cealaltă. Şi aceeaşi despărțitură există şi între penticostali şi mai vechea denumire a creştinității din Kumasi. Iar mai important este chiar dacă acestă lume te frapează ca fiind stranie, că poți să-i găseşti o logică. Nu ştii cum să te comporți în Kumasi, dar poți învăța, aşa cum a făcut-o mama când s-a mutat aici din Anglia, acum o jumătate de secol. Bineînțeles, ca şi apropiații mei din Asante cred că *Ɔmamfrani unyini kronkron*, "străinul nu ajunge niciodată la perfecțiune". Dacă, precum mama mea, te muți într-un alt loc şi înveți limba locului pe la treizeci de ani, nu te poți aştepta să deprinzi totul corect.

Nu-ți poți *închipui* credințele pe care nu le împărtăşeşti. Fără îndoială, nu crezi că e important să-ți fericeşti strămoşii regali punând ofrande de mâncare pe jilțurile lor înnegrite; dar, de crezi că spiritele acestora pot modela viețile, la bine şi la rău, îți doreşti ca Asantehene să-ți dea şi ție ofrandele lui. S-ar putea să găseşti oarecum derutante cererile constante ale prietenilor şi cunoştințelor; dar odată ce sublinierea principiilor de relaționare dintre patroni şi clienți ți-au fost explicate, poți să înțelegi şi de ce ei te roagă.

În final, nu e vorba în mare măsură decât de viața de zi de zi, cea care îți este omeneşte şi grăitor de familiară. Oamenii din Ghana, oameni de oriunde, cumpără şi vând, citesc ziarele, se uită la film, dorm, merg la biserică sau la moschee, râd, se căsătoresc, fac

dragoste, comit adulter, merg la înmormântări, mor. În majoritatea timpului, odată ce cineva ți-a tradus limba pe care nu o cunoști, sau ți-a explicat niște simboluri necunoscute, sau niște obiceiuri, nu vei mai avea nici mai multe (și, bineînțeles, nici mai puține) probleme în a înțelege de ce fac aceștia ceea ce fac, decât ai când încerci să pricepi ce se întâmplă cu vecinii tăi de acasă.

Avem noi nevoie de Universali?

De ce e așa ușor pentru un om venit în vizită de oriunde să priceapă ce e cu Asante? Un răspuns pe care îl vei primi de la psihologii culturilor, este că mașinăria minții este aceiași pretutindeni. Trebuie să fie sens în care lucrul acesta să fie adevărat. Trebuie să ai mare grijă, totuși, la analiza aserțiunii. Oamenii de oriunde văd și roșu și verde și galben și albastru. Și totuși, există de asemenea oriunde și oameni născuți orbi congenitali; iar apoi mai sunt tetracromații, care văd mai multe culori decât noi ceilalți, și oamenii cu diferite feluri de imposibilitate de a vedea anumite culori, deci care văd mai puține culori. În ce sens, deci, este adevărat că viziunea cromatică a oamenilor este universală? Cei mai buni muzicieni și matematicieni ai lumii provin de pe tot întinsul planetei: dar există un ceva în mașinăria minților lor care nouă ne lipsește. La Euclid exită o teoremă cunoscută drept *pons asinorum*, podul asinilor. Cei cu incompetență matematică, se spunea – adică asinii – nu puteau să-l treacă. Poți să oferi tuturor cursuri de Suzuki; numai câțiva vor sfârși prin a juca precum Yo-Yo Ma. În ce sens sunt universale capacitățile cognitive pentru matematică și muzică? Vei descoperi peste tot oameni care sunt blânzi, cu compasiune pentru ceilalți. Dar există și sociopați și psihopați, răspândiți pe tot pământul. În ce sens sunt blândețea și compasiunea

universale? Răspunsul în fiecare dintre aceste cazuri nu este acela că *fiecare* ființă omenească are toate trăsăturile sau capacitățile. Ci mai degrabă că acestea sunt prezente în fiecare grup al speciei noastre; în mod particular, în conformitate cu normele statistice.

Desigur, dovezile pentru a accepta că aceste iscusințe și capacități sunt repartizate statistic, sunt firave. Poate o exista o vale, unde toată lumea era incapabilă să vadă culorile roșu și verde. Antropologii, psihologii și lingviștii s-ar fi dus cu toții acolo, așa cum spunea H. G. Wells în *Țara Orbilor*, și ar fi constatat că ei, vizitatorii, ar fi cei dezavantajați. (Multe dintre mamifere se descurcă foarte bine și fără să distingă culorile). Totuși, se presupune a fi corect, pentru că nu există un astfel de loc unde să existe un model de funcționare a termenilor de culoare în cadrul fiecărui limbaj uman. Așa cum au arătat Brent Berlin și Paul Kay în cartea lor *Termeni pentru culori de bază: Universalitatea și Evoluția*, există un tipar inter-cultural (mai degrabă complex) pentru modul în care lucrează termenii pentru culorile de bază. Un termen pentru culorile de bază este, în mare, un termen – precum "albastru", dar nu ca "cer albastru" – al cărui înțeles nu este alcătuit din părți cu semnificație. Limbajele variază ca număr după termenii pentru culorile de bază pe care îi conțin; dar Berlin și Kay au argumentat că dovezile au arătat că aceștia întotdeauna conțin alb și negru și că dacă li s-ar adăuga în continuare și alți termeni pentru culorile de bază, ei îi adaugă în aceiași secvență, pornind de la roșu, urmând apoi galben sau verde, până la un total de unsprezece culori de bază.[1] Studiile ulterioare nu au confirmat toate detaliile raportului lor. Dar, schița poveștii este acum pe larg acceptată. Limbajul culorilor este un bun exemplu pentru modul în care trăsăturile de bază ale celor mai normali dintre oameni – modul în care retinele și cortexurile noastre funcționează, și capacitatea incorporată pentru învățarea limabajului - sunt modelate

de experienţă şi de cultură. Cineva care a fost crescut în interiorul unei case în care totul este vopsit în alb şi negru, care a purtat numai aceste culori, care a fost înconjurat numai de oameni îmbrăcaţi şi ei tot aşa, şi care a fost expus numai la o hrană albă şi neagră, şi aşa mai departe, poate înţelege numai aceşti termeni cromatici (şi, binînţeles, şi numele culorilor ce se regăsesc pe corpul omenesc). Dacă pe de altă parte ai un cuvânt pentru culoarea purpurie, nu va depinde numai de faptul de a fi văzut vreodată ceva purpuriu; el va depinde de asemenea şi de resursele limbajului tău.

Analizele inter-culturale au relevat faptul că există întradevăr nişte trăsături mentale de bază care sunt universale – în sensul că acestea sunt normale oriunde. De asemenea, au fost confirmate că trăsături neobişnuite – incapacitatea de a-i înţelege pe alţi oameni, pe care le numim autism – se găsesc în fiecare populaţie umană. Clădind pe aceste trăsături, ale naturilor noastre biologice, culturile produc o cantitate mare de diversitate, punând de asemenea în valoare şi ce ne este identic. Parte din explicaţia acestui lucru se află în faptul că, în cultură, ca şi în biologie, mediul înconjurător al omului prezintă probleme similare; iar societăţile, ca şi selecţia naturală, se fixează adesea pe aceiaşi soluţie, ea fiind cea mai disponibilă la un moment dat. Donald Brown, în cartea sa *Universalii umani*, are un capitol fascinant, intitulat "Oamenii universali", care descrie multe din trăsăturile comune oamenilor. Ca orice bună învăţătura ea conţine aserţiuni pe care cercetătorii serioşi le-ar nega. Este dificil, totuşi, să te împotriveşti evidenţei potrivit căreia, pornind de la biologia noastră comună şi de la problemele împărtăşite ale situaţiilor omeneşti (considerând de la sine că putem împărtăşi şi trăsături culturale, din cauza originilor noastre comune), societăţile omeneşti au sfârşit prin a avea multe lucruri profunde în comun.[2] Printre ele sunt practici ca muzica, poezia,

dansul, căsătoria, funeraliile: valori asemănătoare precum curtoazia, ospitalitatea, modestia sexuală, generozitatea, reciprocitatea, rezolvarea conflictelor sociale; concepte ca bine şi rău, drept şi nedrept, părinte şi copil, trecut, prezent, viitor. "Dacă un leu ar putea vorbi", scria Ludwig Wittgenstein, "noi nu l-am putea înțelege". Ceea ce ne permite să ne înțelegem unii pe alții este natura noatră umană împărtăşită.

Abilitatea mea de a mă pune în contact cu oamenii dintr-un sat din China, sau abilitatea ta de a-ți da seama de ceea ce se întâmplă în Kumasi sau Kuala Lumpur, sau Kalamazoo nu depind doar de ceea ce toate ființele umane au în comun. Când doi oameni normali se întâlnesc, adeseori ei împărtăşesc nu numai ceea ce toate ființele umane normale împărtăşesc, ci şi multe altele. Acesta este un rezultat al constantului contact dintre societăți, produs de obiceiurile noastre de a călători şi de comerțul cu bunuri, atât fizice, cât şi simbolice, care ne leagă pe toți. Curiozitatea cosmopolită legată de alți oameni nu trebuie să înceapă prin a căuta la fiecare întâlnire trăsături pe care toți oamenii le împărtăşesc. În lume există oameni fascinați de astrologie, de insecte, de istorii de război, sau de paradoxul lui Zenon. Interesul în asemenea lucruri este un universal uman. (Eu nu am reuşit să îi fac pe oamenii de pe trei continente să fie interesați în paradoxul lui Zeno). Cu toate astea, interesele precum acestea pot şi vor crea relațiile umane între societăți.

Concluzia este evidentă: ideile de atins în conversațiile inter-culturale sunt lucruri care sunt cele împărtăşite de cei implicați în conversație. Ei nu au nevoie să fie universali; tot ce le trebuie acestor oameni este sa aibe ceva în comun. Odată ce ne-am găsit suficient de multe de împărtăşit, atunci există şi posibilitatea ulterioară să ne bucurăm de a descoperi şi lucruri pe care nu le împărtăşim. Aceasta este una dintre răsplățile curiozității

cosmopolite. Putem învăţa unul de la altul; sau putem pur şi simplu să fim intrigaţi de moduri alternative de gândire, de simţire şi de acţionare.

Există aici o cheie pentru ceea ce cred că e un răspuns serios şi important la scepticismul obişnuit privind iniţiativa cosmopolită. "Ne cereţi", spun scepticii, "să ne pese de toate fiinţele omeneşti. Dar nouă ne pasă numai de oamenii cu care împărtăşim o identitate – naţională, familială, religioasă, sau asemănătoare cu acestea. Aceste identităţi îşi iau energia din faptul că pentru fiecare grup interior există un grup exterior. Iubirea pentru America trebuie să însemne, în parte, să urăşti, sau, mă rog, să-ţi displacă, duşmanii Americii: amiciţia este fiica duşmăniei. Iar necazul cu umanitatea, ca identitate, este că, până va incepe *Războiul Lumilor*, nu exită niciun grup exterior care să genereze energia liant de care fiecare grup interior are nevoie." (Uneori umaniştii încearcă să răspundă că vecinii nostri animalele furnizează un grup exterior. Această poziţie îmi pare falsă faţă de psihologia umană. Grupurile exterioare trebuie să fie formate din oameni: creaturi cu limbaj, priecte, culturi.) Forţa obiecţiunii nu constă în faptul că nu putem să fim interesaţi moral de străini, ci că un asemenea interes este sortit să fie abstract, lipsit de căldura şi de puterea, care derivă numai din identitatea împărtăşită. Umanitatea însă, nu este o identitate, în sensul relevant.

Să presupunem, pentru o clipă, că totul e în regulă. (Deşi, aşa cum veţi vedea la sfârşitul capitolului 8, eu cred că această obiecţiune se bazează pe ceva foarte greşit.) Totuşi, angajarea cu străinii o să fie întotdeauna un angajament doar cu anumiţi străini; iar căldura care derivă din identitatea împărtăşită va fi adeseori disponibilă. Unii creştini americani trimit bani fraţilor lor întru creştinism din Sudanul de Sud, aflaţi în suferinţă; scriitorii, prin intermediul lui PEN International, duc o campanie pentru eliberarea altori scriitori, aflaţi în

închisori din întreaga lume; femeile din Suedia lucrează pentru drepturile femeilor din Asia de Sud; indienii din Punjab îşi fac griji pentru soarta conaţionalilor Punjab aflaţi în Canada şi Marea Britanie. Mie îmi pasă de unii oameni din alte locuri, oameni a căror oprimare m-ar angaja pe mine în particular, doar pentru că eu le-am citit scrierile lor filosofice, le-am admirat romanele, i-am văzut la televizor jucând spectaculos în meciuri de tenis. Deci, dacă schimbăm exemplele, pentru a se potrivi cazului, şi ţie îţi pasă la fel.

Problema comunicării inter-culturale pare foarte dificilă la modul teoretic, atunci când încercăm să ne imaginăm cum putem la modul abstract să-l înţelegem pe un străin. Dar, marea lecţie de antropologie este că atunci când un străin nu mai este unul imaginar, ci unul real şi prezent, care împărtăşeşte o viaţă socială umană, atunci s-ar putea ca acesta să-ţi placă sau să-ţi displacă, să fii de acord cu el sau nu; dar, dacă asta e ceea ce vreţi amândoi, puteţi până la urmă să vă înţelegeţi unul pe celălalt.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 7

CONTAMINARE COSMOPOLITĂ

Sate globale

Oamenii care se plâng de omogenizarea produsă de globalizare, nu reuşesc să remarce că globalizarea este, în aceeaşi măsură, şi o ameninţare pentru omogenitate. Acest lucru se poate vedea foarte clar în Kumasi, ca şi oriunde altundeva. Oricine ai fi tu – din punct de vedere emoţional, intelectual, şi bineînţeles, şi fizic, capitala regatului Asante îţi este accesibilă . Ea este integrată în pieţele globale. Nimic nu o face însă occidentală, sau americană, sau britanică. Ea tot Kumasi este. Totuşi, nu numai pentru că este oraş Kumasi nu este omogen. Englezi, germani, chinezi, sirieni, libanezi, burkinabezi, ivorieni, nigerieni, indieni pot fi întâlniţi aici. Îţi pot găsi oameni Asante, ai căror strămoşi au trăit în acest oraş de secole, dar şi gospodării Hausa, care şi acestea au fost aici de secole. Există aici oameni din toate regiunile, ce vorbesc de asemenea limbile tuturor neamurilor din Ghana. Şi în timp ce acum oamenii din Kumasi provin dintr-o mai întinsă varietate de locuri decât proveneau acum o sută sau două sute de ani, totuşi şi atunci existau deja oameni din toate locurile, care veneau sau plecau. Nu ştiu cine din Asante a mers primul în pelerinaj la Mecca, dar această călătorie a urmat sigur rutele comerciale, care sunt de departe cu mult mai

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

vechi decât regatul. Aur, sare, nuci kola, şi, din păcate şi sclavi, toate acestea au făcut legătura între oraşul meu natal şi lume pentru o perioadă de timp foarte îndelungată. Iar comerţul înseamnă şi călători. Dacă prin globalizare îţi vine în minte ceva nou şi recent, eclectismul etnic din Kumasi nu este un rezultat al acestuia.

Dar, dacă ieşi din Kumasi, doar un pic – cam vreo 32 de km, să spunem – şi dacă ieşi cu maşina de pe drumul principal pe unul din multele drumuri laterale din laterită roşie, pline de gropi, poţi ajunge destul de repede în sate care sunt destul de omogene. Oamenii au vizitat mai ales Kumasi, şi au văzut marea şi lumea diversă poliglotă a oraşului. Totuşi, aici, unde trăiesc, există o limbă de toate zilele (în afară de limba engleză, din şcolile guvernului), există câteva familii Asante şi un mod de viaţă agrar, care se bizuie pe câteva tipuri de culturi mai vechi, precum e iguama, şi pe unele culturi de tip mai nou, precum e arborele de cacao, care a sosit aici la sfârşitul secolului al nouăsprezecelea, ca un produs comercial pentru export. Unii au, unii nu au electricitate (dacă e vorba de un loc aşa aproape de Kumasi, atunci probabil că au). Când oamenii vorbesc despre omogenitatea produsă de globalizare, vorbesc de fapt despre faptul că sătenii vor avea radiouri şi că veţi avea putinţa să purtaţi o discuţie despre Cupa Mondială la fotbal, Muhammad Ali, Mike Tyson şi hip-hop; şi, probabil, veţi putea găsi şi o sticlă de Guinness sau de Coca-Cola (ca şi Star sau Club, delicioasele beri locale ale Ghanei). Şi totuşi, limba de la radio nu va fi o limbă internaţională, echipele de fotbal pe care le cunosc cel mai bine vor fi cele ghaneze, şi mai ales ce ai putea să spui despre sufletul cuiva, doar din faptul că bea Coca-Cola? Aceste sate astăzi sunt legate cu mai multe locuri decât erau cu vreo două secole în urmă. Omogenitatea lor rămâne, însă, o caracteristică locală.

În epoca globalizării – în Asante, ca şi în New Jersey – oamenii fac pâlcuri de omogenitate. Sunt oare toate aceste pâlcuri de omogenitate mai puţin distinctive decât erau acum un secol? Ei bine, da, în cea mai mare măsură, în sensul bun. Mai mulţi oameni au acces la medicamente bune. Mai mulţi dintre ei au acces la o apă potabilă curată. Mai mulţi dintre ei au şcoli. Iar acolo unde nu au ajuns încă aceste lucruri, şi asta e încă o situaţie prea des întâlnită, nu e ceva care trebuie sărbătorit, ci este ceva deplorabil. Indiferent de pierderea de deosebiri care ar fi putut avea loc, ei inventează în mod constant noi forme de diferenţe: noi modele de frizuri, noi jargoane, şi, din când în când, chiar noi religii. Nimeni n-ar putea să spună că satele lumii sunt – sau sunt pe cale să devină – cât de cât asemănătoare între ele.

Aşadar, de ce simt oamenii din aceste locuri uneori că identitatea le este ameninţată? Pentru că lumea lor, este în schimbare, iar unora dintre ei asta nu le place. Forţa economiei globale – priviţi arborii de cacao, a căror ciocolată e mâncată în întreaga lume – a creat ceva nou în viaţa pe care oamenii o trăiesc acum. Dacă economia se schimbă – dacă preţul pentru cacao se prăbuşeşte din nou, aşa cum s-a întâmplat la începutul anilor 1990 – o să trebuiască să-şi găsească altceva de cultivat, sau noi forme de a-şi câştiga traiul. Acesta e un lucru neliniştitor pentru unii dintre oameni (la fel cum este incitant pentru alţii). Misionarii au venit aici cu ceva timp în urmă, aşa că multe dintre aceste sate vor fi acum creştine, chiar dacă oamenii şi-au păstrat şi unele dintre riturile vechi. Dar noii mesageri penticostali provoacă bisericile pe care oamenii le cunosc şi condamnă vechile rituri drept idolatrii. Şi iarăşi, acest lucru unora le place; altora nu.

Mai presus de toate, relaţiile sunt în schimbare. Pe vremea când tatăl meu era tânăr, un bărbat dintr-un sat lucra pământul primit de la un şef, iar *abusua* lui,

descendența maternală a clanului său, (incluzându-i aici şi pe mai tinerii săi frați), lucrau împreună cu el. Dacă în timpul sezonului de recoltare era nevoie de mâini suplimentare, el plătea muncitori migranți din nord. Când era nevoie să se construiască o nouă casă, el se ocupa de organizarea lucrărilor. De asemenea, se asigura că cei care depindeau de el au ce mânca şi ce îmbrăca, copiii să poată merge la şcoală, căsătoriile şi înmormântările să fie aranjate şi plătite. Apoi, spre sfârşit, urma să treacă ferma şi responsabilitățile în sarcina unuia dintre nepoții săi de soră.

În zilele nostre, totul s-a schimbat. Prețul pentru cacao nu a ținut pasul cu costul traiului. Prețurile la carburanți au făcut transportul recoltelor mult mai scump. Şi există acum noi posibilități pentru tinerii din oraşe, în alte părți ale țării şi în alte părți ale lumii. Înainte, poate, ai fi putut să le comanzi nepoților şi nepoatelor să stea pe loc. Acum ei au dreptul de a pleca; în orice caz, este posibil ca la un moment dat să nu mai poți produce suficient cât să-i hrăneşti, să-i imbraci şi să-i ții pe toți în şcoli. Deci vremea familiei ce practica cu succes agricultura s-a dus; iar cei care se stabilesc în cadrul acestui stil de viață pot fi urmăriți cu tristețe cum le merge, ca şi acelor familii de fermieri americani, ale căror pământuri sunt acumulate de către uriaşele agro-afaceri. Suntem cu sufletul alături de ei. Dar nu putem să le obligăm copiii să rămână în sat, în numele protejării culturii lor autentice; nici nu putem să ne permitem a subvenționa la infinit miile de insule distincte ale omogenității, care nu mai au un sens economic.

Şi nici nu ar trebui să ne-o dorim. Cosmopoliții socotesc că varietatea umană contează, pentru că oamenii au dreptul la opțiunile de care au nevoie pentru a-şi modela viețile în cadrul unui parteneriat cu alții. Ceea ce John Stuart Mill a spus acum mai bine de un secol în *Despre libertate* în legătură diversitatea din cadrul unei

societăţi serveşte foarte bine drept argument pentru varietatea de pe suprafaţa globului:

> Dacă ar fi vorba doar ca oamenii să aibă diversitate în ceea ce priveşte gustul, acesta ar fi un motiv suficient pentru a nu încerca să-i făurim pe toţi după un singur model. Dar persoane diferite mai au nevoie de asemenea şi de condiţii diferite pentru dezvoltarea lor spirituală; şi nu pot exista în mod sănătos în cadrul aceleiaşi morale, aşa cum nici toate varietăţile de plante nu pot exista în aceiaşi atmosferă şi climat fizic. Aceleaşi lucruri care îi ajută unei persoane în cultivarea naturii sale superioare pentru o alta sunt impedimente... Exceptând situaţia când există o diversitate corespunzătoare în modurile lor de viaţă, acestea nu vor obţine nici porţia lor de fericire, nici nu se vor dezvolta la statura lor mentală, morală şi estetică de care natura lor este capabilă.[1]

Dacă dorim să menţinem o gamă largă de condiţii umane, pentru că ele permit oamenilor liberi cele mai bune şanse pentru a-şi croi propriile vieţi, atunci nu este loc pentru aplicarea diversităţii prin prinderea oamenilor în capcanele unui anume fel de deosebire de care ei tânjesc să scape. Pur şi simplu, nu există vreun mod decent de a susţine aceste comunităţi cu diferenţe, care nu vor supravieţui fără loialitatea liber consimţită a membrilor lor.

Să nu te schimbi vreodată

Chiar dacă vei garanta că nu va trebui ca oamenii să fie obligaţi la susţinerea practicilor culurale autentice, o să presupui că un cosmopolit trebuie să fie de partea celor care sunt ocupaţi cu "conservarea culturii" lumii şi cu opoziţia faţă de "imperialismul cultural". În spatele acestor

sloganuri vei găsi adesea nişte consideraţii curioase. Să luăm de pildă "conservarea culturii". Una e să furnizezi oamenilor ajutorul pentru a susţine artele pe care doresc să le susţină. Eu sunt pe deplin în favoarea festivalurilor barzilor galezi din Llandudno, fondate de către Consiliul de Arte Galez, dacă există oameni care vor să recite şi oameni pe care îi interesează să le asculte. Sunt încântat de Centrul Cultural Naţional al Ghanei din Kumasi, unde poţi învăţa dansul şi bătăile la tobe ce ţin de tradiţia Akan, în special de vreme ce cursurile de acolo sunt debordante, pline de spirit. Să restaurăm stocul de pelicule deteriorate cu filmele timpurii de la Hollywood; să continuăm să conservăm Vechea Scandinavie şi manuscrisele timpurii din China şi Etiopia; să înregistrăm, să transcriem şi să analizăm naratorii orali din Malay şi Maasai şi Maori: toate acestea sunt o parte valoroasă a moştenirii umanităţii noastre. Dar conservarea *culturii* – în sensul de artifacte culturale, în conceptul larg – este diferită de conservarea *culturilor*. Iar conservatorii de culturi sunt ocupaţi încercând să se asigure că oamenii Huli din Papua Noua Guinee sau, dacă vreţi, populaţia Sikh din Toronto, sau Hmong din New Orleans îşi păstrează stilurile lor "autentice". Totuşi, ce anume face autentică o expresie culturală? Trebuie oare să stopăm în Vietnam importul de şepci de baseball, astfel încât cei din Zao să continue cu acoperitorile pline de culoare de pe capetele lor roşii? De ce să nu le punem celor din Zao această întrebare? Nu ar trebui ca alegerea să le aparţină?

"Alegerea nu prea le *aparţine*", ar putea spune ocrotitorii culturii. "Am aruncat pe pieţele lor haine occidentale de calitate proastă, iar ei nu-şi mai pot permite acum mătăsea pe care obişnuiau să o poarte. Dacă ei ar avea ceea ce şi-ar dori cu adevărat, atunci s-ar îmbrăca tot în portul lor tradiţional". Remarcaţi că acesta nu este un argument în favoarea autenticului.

Avertismentul este că aceştia nu îşi mai pot permite să facă ceva care le-ar plăcea să facă, ceva ce le este preios pentru identitatea la care ţin şi pe care ar dori să o menţină. Această este problema reală, una care afectează oamenii din multe comunităţi: oamenii sunt prea săraci pentru a trăi traiul dorit. Dacă acesta este adevărul, atunci acesta este un argument pentru a încerca să-i ajutam să devină mai bogaţi. Dar, dacă devin mai bogaţi şi totuşi continuă să umble în tricouri, atunci aş spune că este cu atât mai rău pentru autentic.

Nu susţin că asta ar fi probabil o problemă în lumea reală. Oamenii îşi pot permite cel mai *probabil* să poarte din când în când şi un veşmânt tradiţional. Băieţii americani poartă smoking la balurile de absolvire. Eu am fost odată cavaler de onoare la o nuntă scoţiană. Mirele purta bineînţeles kilt. (Eu am purtat un material *kɛntɛ*. Andrew Oransay, cel care ne-a cântat la cimpoi din biserică, la un moment dat mi-a şoptit la ureche "Aici suntem cu toţii, deci, în hainele noastre tribale".) În Kumasi, oamenii şi le pot permite, ei adoră să-şi pună pânzele lor *kɛntɛ*, în special pe cele "tradiţionale", ţesute din dungi de mătase pline de culoare în oraşul Bonwire, aşa cum au tot făcut-o timp de două secole. (Preţul a crescut, în parte pentru că cererea a crescut şi în afara regatului Asante. Un *kɛntɛ* fin pentru bărbaţi costă acum mai mult decât câştigul unui ghanez obişnuit pe un an. Este asta ceva rău? Nu şi pentru oamenii din Bonwire). Dar, încercarea de a găsi unele culturi autentice primordiale poate fi asemănat cu decojitul unei cepe. Materialele textile, la care se gândesc cei mai mulţi oameni ca fiind tradiţionale pentru îmbrăcămintea tradiţională din Africa de Vest, sunt cunoscute drept imprimeuri java, şi au pătruns aici odată cu vânzările de materiale batik, şi au fost de cele mai multe ori produse de către danezi. Veştmântul tradiţional al femeilor Herero derivă din ţinutele misionarelor germane din secolul al

nouăsprezecelea, deşi au un inconfundabil caracter Herero, şi, nu în cea mai mică măsură, din cauză că material pe care l-au folosit are o gamă de culori foarte clar ne-luterană. Şi tot aşa şi cu materialul nostru *kɛntɛ*: mătasea a fost dintotdeuna produsă în Asia şi importată, comercializată de către europeni. Această tradiţie a fost şi ea cândva o inovaţie. Ar trebui să o respingem pe motiv că nu e tradiţională? Cu cât în urmă ar trebui să cercetăm? Ar trebui oare să-i condamnăm pe tinerii bărbaţi şi pe tinerele femei de la Universitatea de Ştiinţe şi Tehnologie, de la câţiva kilometri distanţă de Kumasi, care poartă la ceremonia de absolvire robele în stil european, brodate cu dungi de *kɛntɛ* (aşa cum o fac acum şi la Howard şi Morehouse). Culturile sunt construite prin continuităţi *şi* schimbări, iar identitatea unei societăţi poate supravieţui prin aceste schimbări, exact aşa cum fiecare individ supravieţuieşte modificărilor "celor şapte vârste ale bărbatului" ale lui Jacques.

Necazul cu "Imperialismul cultural"

Ocrotitorii specificităţii culturilor îşi alcătuiesc adeseori un caz prin invocarea răului din "imperialismul cultural". Iar victimele acestuia nu sunt în mod necesar foştii "nativi" colonizaţi. De fapt, francezii au o înclinaţie către vorbirea despre "imperialismul cultural", pentru a sublinia faptul că oamenilor din Franţa le place să vadă filme americane şi să viziteze site-urile de limbă engleză de pe internet. (*Évidemment*, gustul americanilor pentru filmele franţuzeşti ar necesita încurajare.) Acest lucru este cu siguranţă foarte ciudat. Fără vreo armată, fără ameninţarea vreunor sancţiuni, fără zăngănitul vreunei săbii politice, Holliwoodul se impune la francezi.

Avem aici o veritabilă problemă, cred eu, dar nu este vorba de imperialism. Industria de filme a Franţei are

nevoie de subvenționare guvernamentală. O parte a explicației este, fără îndoială, faptul că americanii au avantajul de a vorbi o limbă cu mult mai mulți vorbitori decât are limba franceză (deşi aceasta nu pare a fi unica explicație, de vreme ce industria britanică de film pare să aibă şi ea nevoie de subvenție). Totuşi, indiferent care ar fi motivul, francezii ar dori să aibă un număr semnificativ de filme cu rădăcini în viața franceză, aşa cum ei văd că se întâmplă în toate acele filme americane. De vreme ce filmele care rezultă sunt deseori minunate, subvenționând filmele pentru ele însele, acestea au îmbogățit şi comoara experienței culturale cosmopolite. Până aici, cred eu, toate sunt bune.

Ceea ce ar justifica o îngrijorare veritabilă ar fi încercarea Statelor Unite ca prin intermediul Organizației Internaționale pentru Comerț, să spunem, să obțină interzicerea tututor acestor subvenții cu motivare culturală. Chiar şi în Statele Unite, cei mai mulți dintre noi gândim că este foarte nimerit să subvenționezi programe ale televiziunilor publice. Acordăm statutul de scutit de taxe companiilor noastre de operă şi balet; primăriile oraşelor şi statele subvenționează stadioanele sportive. Cât de mult din cultura publică pe care o doresc cetățenii unei națiuni democratice poate fi produsă numai de pe urma pieței este o întrebare emprirică, nu una care se cuvine să fie pusă prin apel la ideologia pieței libere.

A admite acest lucru, nu înseamnă să acceptăm ceea ce vor teoreticienii imperialismului cultural. În linii mari, imaginea schițată de ei este aceasta. Există un sistem mondial al capitalismului. Acesta are un centru şi o periferie. La centru – în Europa şi Statele Unite – este instalat un număr de corporații multinaționale. Unele dintre acestea sunt din domeniul afacerilor cu mass-media. Produsele pe care acestea le comercializează în toată lumea promovează interesele capitalismului în

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

general. Ele încurajează consumul nu doar de filme, televiziune şi reviste, dar si de alte produse ne-media ale capitalismului multinaţional. Herbert Schiller, un critic de frunte al "imperialismului cultural/media" a pretins că " perspectivele imagistice şi culturale ale sectorului care este la putere în centru sunt cele care dau forma şi structura conştientizării prin intermediul sistemului la modul liber".[2]

Oamenii care cred în acestă poveste au preluat mingea de la directorii revistelor şi companiilor de televiziune, care vând spaţiu publicitar pentru o descriere a realităţii. Nu sunt dovezi care să confirme. Cercetătorii au pornit în lume au explorat reacţiile la hitul care a fost serialul de televiziune *Dallas* în Olanda, şi printre arabii israeliţi, imigranţii evrei marocani, cei din kibbutzuri şi proaspeţii emigranţi ruşi din Israel. Au investigat apoi în Australia, Brazilia, Canada, India şi Mexic conţinutul actual al mediei din televiziune – a cărei pătrundere în viaţa de zi de zi o depăşeşte de departe pe cea a filmului. Au privit la modul în care cultura populară americană a fost preluată de către artiştii din Sophiatown, din Africa de Sud. Au discutat serialul "Zile din viaţa noastră" şi "Dragoste şi putere" cu studenţii Zulu din grupurile tradiţionale.[3]

Şi au descoperit două lucruri, pe care probabil deja le-aţi ghicit. Primul este că, dacă există un produs local – aşa cum există în Franţa, dar şi în Australia, Brazilia, Canada, India, Mexic şi Africa de Sud – mulţi oameni îl preferă pe acesta, mai ales când e vorba de televiziune. În Ghana, timp de mai bine de zece ani, singurul program pe care îl puteai comenta cu aproape oricine era un serial foileton în Twi, numită *Osofo Dadzie*, un program uşurel, cu un mesaj serios, fiecare episod fiind despre problemele vieţii contemporane de zi de zi. Ştim cu toţii, nu-i aşa, ce mult îşi iubesc mexicanii *telenovelele* lor? (Întradevăr, oamenii ştiu acest lucru până şi în Ghana,

unde acestea le sunt prezentate şi lor, într-o versiune nerafinată, dublată în limba engleză) Cercetarea academică confirmă că oamenii au tendinţa să prefere programele de televiziune care sunt mai aproape de propria lor cultură.[4] (Filmele de la Hollywood pe care oamenii le văd de mai multe ori au un statut special în toată lumea; dar, aşa cum se plâng în mod regulat criticii americani de film, natura produsului – cu secvenţe de acţiune grele, dar uşurele la partea de provocare a intelectului – este parţial determinată de ceea ce merge şi la Bangkok, şi la Berlin. Din punctul de vedere al teoreticienilor imperialismului cultural, acesta este un caz în care "imperiul contra-atacă".)

A doua observaţie pe care cercetarea o susţine este că modul în care oamenii răspund acestor produse americane depinde de contextul lor cultural. Când cercetătorul din domeniul mass-media Larry Strelitz le-a vorbit studenţilor din KwaZulu-Natal, el a descoperit că aceştia nu erau nişte receptori pasivi. Unul dintre ei, Sipho, a comentat că era atât un "bărbat Zulu foarte, foarte puternic", dar că a tras învăţăminte, "în special în domeniul relaţiilor" urmărind serialul american *Zile din viaţa noastră*. Filmul i-a întărit viziunea că "dacă un homosexual îi poate spune unei femei că o iubeşte, aceasta ar trebui să fie capabilă să facă acelaşi lucru". În plus, după ce s-a uitat la serial, Sipho mărturiseşte că "am realizat că ar trebui să am voie să stau de vorbă cu tatăl meu. Acesta ar trebui să-mi fie mai degrabă un prieten, decât numai tată..." Ne îndoim că acesta a fost mesajul pe care îl intenţionase sectorul cârmuitor al capitalismului multinaţional.

Dar răspunsul lui Sipho a confirmat şi ceea ce se ştia de mult. Consumatorii de cultură nu sunt uşor de păcălit. Ei pot opune rezistenţă. Ca urmare el a spus

> "Din punct de vedere cultural, se consideră că o fată trebuie să înceapă o relaţie când ajunge la 20 de ani. În

> cultura occidentală, fata poate fi expusă la o relație încă de la 15 sau 16 ani. Acesta e un lucru pe care nu ar trebui să-l adoptăm şi noi în cultura noastră. Un alt lucru din cultura occidentală pe care nu ar trebui să-l adoptăm trebuie să aibă de-a face cu modul în care sunt tratați oamenii în vârstă. Mie nu mi-ar plăcea ca familia mea să fie trimisă la un cămin de bătrâni."[5]

"Căminele de bătrâni" din serialele americane ar putea fi locuri sigure, pline de oameni amabili. Ideea însă nu prinde la Sipho. Telespectatorii olandezi ai serialului *Dallas* nu au sesizat plăcerile actelor de consum a celor super-bogați – mesajul pe care teoreticienii "imperialismului cultural" îl găsesc în fiecare episod – ci mai curând serialul le-a reamintit faptul că banii şi puterea nu te protejază împotriva tragediilor. Arabii israeliți au receptat însă un program care confirmă faptul că femeile abuzate de către soții lor ar trebui să fie reînapoiate taților acestora. *Telenovelele* mexicane le reamintesc femeilor ghaneze că, acolo unde se pune problema sexului, nu trebuie să te încrezi în bărbați. Dacă *telenovelele* au încearcat să le spună opusul, ele nu au vrut să creadă acest lucru.

Cei ce vorbesc despre structurarea conştientizărilor celor de la periferie de către imperialism îi tratează pe Sipho şi pe oamenii ca el ca pe nişte tabula rasa, pe care capitalismul global îşi scrie mesajul, lăsând în urma sa un alt consumator omogenizat. Este o părere profund arogantă. Şi nici nu este adevărată.

Prețuirea contaminării

În spatele bombănelilor despre efectul globalizării asupra culturii se află o imagine despre cum era lumea cândva – o imagine nerealistă şi neatrăgătoare. Pentru a constata ce este în neregulă în acest caz, ghidul nostru ar putea fi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

un alt african. Publius Terentius Afer, pe care îl cunoaştem sub numele de Terenţiu, s-a născut ca sclav în Cartagina, în Africa de Nord, şi a fost luat la Roma la sfârşitul secolului al doilea d.Hr. După puţin timp, piesele sale de teatru erau admirate de către elita literară a cetăţii. Se spune despre ele că sunt lucrări inteligente, elegante, care în esenţă, alături de mai puţin cultivatele lucrări ale lui Plautus, anterioare lui Terenţiu, exprimă cam tot ce avem mai de preţ din comedia romană. Stilul personal al lui Terenţiu – incorporarea liberă a pieselor greceşti mai vechi într-o unică lucrare de teatru latin – a fost cunoscut literaţilor romani drept "contaminare". Termenul este sugestiv. Când oamenii vorbesc despre un ideal al purităţii culturale, susţinând cultura autentică a celor din Asante, sau dintr-o fermă familială americană, eu mă trezesc atras de *contaminare* ca de un contra-ideal. Terentius surprinde remarcabil varietatea umană: "Câţi bărbaţi, atâtea păreri" a fost una din observaţiile sale. Iar în comedia sa *Autoflagelatorul* veţi găsi ceva asemănător cu regula de aur a cosmopolitismului: *Homo sum: humani nil a me alienum puto*. "Sunt om, şi nu nimic din ce este omenesc nu-mi este străin". Contextul este lămuritor. Personajului principal al piesei, unui fermier băgăcios numit Chremes, i se spune de către muncitul său vecin să-şi vadă de treburile sale; credinţa în *homo sum* este răspunsul său, lipsit de griji. Nu este un răspuns menit să fie o poruncă din înalturi; este doar cazul pentru o bârfă.

Şi tot aşa, bârfa – fascinaţia pe care oamenii o au pentru măruntele fapte ale *altor* oameni – stă într-o bună măsură la originea literaturii. Cu siguranţă, idealul de contaminare nu are un exponent mai elocvent decât Salman Rushdie, care a socotit că romanul care a provocat fatwa sa "celebrează hibriditatea, impuritatea, imixiunea, şi transformarea, care provin din noi, şi produc neaşteptate combinaţii de fiinţe umane, de culturi, idei, politici, filme, cântece. Se umple de bucurie pentru

corcire şi se teme de absolutismul Purului. Mélanjul, ghiveciul, un pic din asta şi un pic din aia, este modul în care noutatea pătrunde în lume. Este vorba de marea posibilitate pe care migraţia în masă o dă lumii, iar eu am încercat să o îmbrăţişez."[6] Dar nu a fost nevoie de migraţia în masă modernă ca să se creeze această posibilitate. Cinicii timpurii şi stoicii şi-au luat porţia de contaminare din locurile în care s-au născut şi au dus-o în cetăţile greceşti, unde i-au învăţat pe alţii. Mulţi dintre ei erau străini în aceste locuri. Cosmopolitismul a fost inventat de către contaminatorii a căror migraţie a fost solitară. Iar migraţiile care au contaminat cea mai mare parte a lumii nu au fost toate moderne. Imperiul lui Alexandru a modelat atât state, cât şi sculpturi din Egipt şi India de Nord; mai întâi mongolii, apoi mogulii au dat formă marilor brazde din Asia; migraţiile bantu au populat jumătate din continentul african. Statele islamice s-au întins din Maroc până în Indonezia; creştinismul a ajuns în Africa, Europa şi Asia în decurs de câteva secole de la moartea lui Iisus din Nazaret; budismul a migrat cu mult timp în urmă din India într-o mare parte a Asiei de Est şi de Sud-Est. Evreii şi oamenii ai căror strămoşi au venit din multe părţi ale Chinei au trăit de multă vreme în vaste diaspore. Neguţătorii de pe Drumul Mătăsii au schimbat stilul îmbrăcămintei de elită din Italia; în secolul cincisprezece cineva a adus ceramică chinezească pentru înmormântările din mormintele swahili. Am auzit spunându-se că cimpoaiele îşi au începuturile în Egipt şi au venit apoi în Scoţia cu infanteria romană. Nimic din toate astea nu ţine de epocă.

Fără îndoială, poate exista şi un utopism superficial şi neoriginal al "amestecului", aşa cum poate fi şi unul al "purităţii". Şi totuşi, adevărul omenesc mai mare este de partea contaminării lui Terenţiu. Noi chiar nu avem nevoie şi niciodată nu am avut nevoie de o comunitate aşezată, de un sistem omogen de valori, pentru a putea avea un

cămin. Puritatea culturală este un oximoron. Şansele sunt ca, din punct de vedere cultural, fiecare să aibă deja o viață cosmopolită, îmbogățită prin literatură, artă şi film, care provine din multe locuri, şi care conține multiple influențe din încă şi mai multe locuri. Iar semnele cosmopolitismului din acel sat din Asante – fotbal, Muhammad Ali, hip-hop – au pătruns în viețile oamenilor, aşa cum au pătruns şi în ale voastre, nu ca o slujbă, ci ca o plăcere. Există unele produse şi vânzători occidentali care îi atrag pe oamenii din restul lumii *pentru că* sunt percepuți ca fiind occidentali, moderni: McDonald's, Levi's. Dar chiar şi în acest caz, semnificația culturală nu depinde de ceva ce au decretat statele majore ale corporațiilor. Oamenii poartă Levi's pe toate continentele. În unele locuri, aceştia reprezintă îmbrăcămintea neformală; în altele, ei sunt o ținută festivă. Poți găsi Coca-Cola pe fiecare continent. În Kumasi ți se serveşte la înmormântări. După experiența mea, nu şi în vestul Angliei, unde este preferat ceaiul indian fierbinte cu lapte. Ideea este că oamenii din locuri diferite utilizează într-un mod propriu cele mai celebre bunuri globale.

Un cosmopolitism echilibrat tempereazǎ respectul față de deosebiri cu respectul pentru ființele omeneşti – şi cu sentimentul redat în credo-ul cândva comic, acum obişnuit, creionat de acel fost sclav din nordul Africii. Puțini îşi mai amintesc ce a spus Chremes în continuare, dar este important ca şi observația sa, pe care toată lumea o citează: "Fie că doresc să o aflu pentru mine, fie că doresc să te sfătuiesc pe tine: te las să crezi ce vrei. Dacă ai dreptate, voi face ceea ce faci şi tu. Dacă te înşeli, o să te pun la punct."

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 8

A CUI E, TOTUŞI, CULTURA ASTA?

Pradă de război

În secolul al nouăsprezecelea, regii din Asante – ca şi regii de oriunde – şi-au sporit gloria adunând obiecte de peste tot, din jurul regatului lor şi din restul lumii. Când generalul britanic, sir Garnet Wolseley în 1874 a distrus Kumasi printr-o "expediţie de pedepsire" a permis şi jefuirea palatului regelui Kofi Karikari din Asante. După câteva luni la tratatul de la Fomena, regatului Asante i s-a cerut să plătească o "despăgubire" de 50.000 de uncii de aur (aproape o tonă şi jumătate), din care o mare parte a fost predată sub formă de bijuterii şi giuvaeruri regale. Cu vreo douăzeci de ani mai târziu, un anume maior Robert Stephenson Smyth Baden-Powell (îl cunoaşteţi ca fondator al cercetaşilor Boy Scouts) a fost trimis încă o dată la Kumasi, de data aceasta pentru a cere ca noul rege, Prempeh, să se supună autorităţii britanice. Baden-Powell a descris această misiune în cartea sa *decăderea lui Prempeh: Un jurnal de viaţă din timpul perceperii birului de la băştinaşii din Ashanti 1895-96.*

Odată ce regele şi Regina Mamă au obţinut supunerea, trupele britanice au intrat în palat şi, după cum o descrie Baden-Powell, "opera de colectare a valorilor şi a proprietăţilor a început".

Nu putea să existe o muncă mai interesantă, nici mai tentantă decât aceasta. Să scormoneşti prin palatul

unui rege barbar, a cărui bogăţie a fost descrisă ca fiind foarte mare, era de ajuns pentru a face munca interesantă. Poate una dintre cele mai frapante caracteristici ale acesteia era că munca de colectare a comorilor a fost încredinţată unei companii de soldaţi britanici şi că a fost făcută bine şi cu cea mai mare onestitate, fără niciun singur caz de furt. Aici vedeai un bărbat cu un braţ de săbii cu mâner de aur, acolo era un altul cu o casetă plină de zorzoane şi inele, dincolo altul cu o ladă de băuturi plină cu sticle de brandy, şi totuşi în niciun moment nu a fost nicio încercare de prădare.

O asemenea laudă de sine sare în ochi fiind aproape comică, dar Baden-Powell credea în mod sincer că inventarierea şi ridicarea tuturor acestor comori sub ordinele unui ofiţer britanic era un legitim transfer de proprietate. Nu era o prăduire: *era o colectare.* Cu rapiditate, Nana Prempeh a fost arestat şi luat în exil la Cape Coast. Au mai fost plătite şi alte despăgubiri.[1]

Există poveşti asemănătoare peste tot în lume. Muzeul belgian *Musée Royal de l'Afrique Centrale* din Tervuren exploră partea întunecată a originilor colecţiilor sale în brutala istorie a Congo-ului belgian, în cadrul unei expoziţii din 2001, intitulate „ExItCongoMuseum". Muzeul de etnologie din Berlin a cumpărat cele mai multe dintre extraordinarele sale piese de artă Yaruba de la Leo Frobenius, ale cărui metode de „colecţionare" nu erau limitate la schimburile de pe o piaţă liberă.

Piaţa modernă de artă africană, care constă în artă din mare parte a sudului lumii, este adesea o urmare lipsită de inimă a exproprierilor imperiale de mai de mult. Multe dintre aceste ţări sărace ale lumii pur şi simplu nu au resursele necesare pentru a aplica legile pe care le crează. Mali poate declara ilegale săpăturile şi exportul minunatelor sculpturi de la Djenné-Jeno. Dar nu poate aplica legea. Şi cu siguranţă nu îşi poate permite să finanţeze mii de săpături arheologice. Rezultatul este că

multe statui Djenné-Jeno din teracotă au fost scoase din săpături şi duse din ţară în anii 1980, după publicarea descoperirilor arheologilor Roderick şi Susan McIntosh. Aceste teracote au fost vândute colecţionarilor din Europa şi America de Nord, care le-au apreciat la reala lor valoare. Fiind scoase ilegal de pe şantierele arheologice, multe dintre piesele pe care ne-am dori să le cunoaştem din această cultură – şi multe din lucrurile pe care le-am fi putut afla printr-o arheologie desfăşurată cu grijă – s-ar putea să nu fie cunoscute niciodată.

Odată ce guvernele din Statele Unite şi Mali, bine sfătuite de către arheologi, au creat legi specifice, vizând stoparea contrabandei cu obiectele de artă furate, piaţa deschisă pentru sculpturile Djenné-Jeno s-a deschis în mare măsură. Dar oamenii au estimat că între timp o mie de piese – unele dintre ele valorând acum sute de mii de dolari – au părăsit Mali-ul în mod ilegal. Date fiind preţurile enorme, poţi înţelege de ce atât de mulţi cetăţeni din Mali au fost dornici să ajute exportul "moştenirii lor naţionale".

Jafurile moderne nu au fost limitate, bineînţeles, doar la prădarea şantierelor arheologice. Artă în valoare de sute de milioane de dolari a fost furată din muzeele din Nigeria, aproape întotdeauna cu complicitate din interior. Iar Ekpo Eyo, cel care a condus cândva Muzeul Naţional din Nigeria, a subliniat în mod corect că dilerii din New-York şi Londra – dileri ce îi includ şi pe cei de la Sotheby's – au fost mai puţin entuziaşti în a ajuta la recuperarea acestora. De vreme ce multe din aceste colecţii erau bine cunoscute experţilor în arta nigeriană, nu ar fi trebuit să le ia prea mult timp dilerilor să-ţi dea seama care era treaba. Şi aceste furturi nici nu s-au limitat la Lumea a Treia. Interesaţi-vă la guvernul Italiei.

Date fiind împrejurările – şi această istorie – a fost firesc să protestăm împotriva prădării "patrimoniului cultural".[2] Printr-un număr de declaraţii UNESCO şi a altor

foruri internaţionale, a fost dezvoltată o doctrină cu privire la formele de proprietate culturală. Este vorba, pe scurt, ca proprietatea culturală să fie considerată proprietate a culturii respective. Dacă aparţii acelei culturi, lucrarea de artă este patrimoniul tău cultural. Dacă nu aparţii, atunci nu este patrimoniul tău.

Perplex din cauză de patrimoniu

O parte din forţa acestei exprimări presupun că provine din faptul că ea uneşte, într-un mod derutant, două utilizări ale la fel de derutantului cuvânt "cultură". Pe de altă parte patrimonial cultural se referă la artifacte culturale: opera de artă, relicve religioase, manuscrise, meşteşuguri, instrumente muzicale şi altele. În acest caz prin "cultură" se desemnează orice lucru pe care oamenii îl fac şi în care investesc creativitatea lor umană, dând astfel semnificaţie obiectului. De vreme ce semnificaţia este uneori produsă cu ajutorul unor convenţii, care nu sunt niciodată individuale, iar rareori sunt universale, interpretarea culturii în acest sens necesită cunoştinţe despre contextual său social şi istoric. Pe de altă parte, "patrimonial cultural" se referă la produsele *unei* culturi: însemnătatea obiectului derivă astfel din grupul căruia i s-au aplicat convenţiile. Obiectele sunt considerate ca aparţinând unui anume grup de moştenitori ai unei anumite identităţi ce traversează istoria, ele fiind patrimoniu legitim ale acestuia. Patrimoniul cultural al Norvegiei, deci, nu este doar contribuţia Norvegiei la cultura umanităţii – vocile ei în zgomotosul nostru cor uman, contribuţia acesteia la civilizaţia universală, cum ar spune francezii. Mai degrabă este vorba de toate artefactele produse de norvegieni, concepute din persistenţa istorică a oamenilor: şi în timp ce noi, ceilalţi,

admirăm patrimoniul Norvegiei, el le aparţine, în ultimă instanţă, numai acestora.

Dar ce înseamnă mai exact că ceva aparţine unui popor? Mare parte din patrimoniul cultural al Norvegiei a fost produs înainte ca statul modern al Norvegiei să fi existat. (Norvegia şi-a obţinut independenţă sa modernă în 1905, după ce a convieţuit, fie cu Danemarca, fie cu Suedia – cu excepţia a câtorva luni haotice din 1814.) Vikingii, care au produs minunata operă din aur şi fier din Muzeul Naţional al Construcţiilor din Oslo, nu au gândit despre ei ca despre locuitorii unei singure ţări, care se întindea pe o mie de mile la nord de fiordul Oslo, până la pământurile păstorilor de cirezi de reni Sámi. Identităţile lor erau legate, aşa cum putem afla din saga lor, de descendenţă şi de localitate. Şi, cu siguranţă, ar fi fost uimiţi dacă li s-ar fi spus că potirul de aur al lui Olaf sau sabia lui Thorfinn nu aparţin lui Olaf şi lui Thorfinn şi descendenţilor acestora, ci aparţin unei naţiuni. Grecii îşi arogă statuile de marmură luate de Lord Elgin, statui care nu sunt făcute în Grecia – nu s-a specificat unde au fost făcute – ci în Atena, pe vremea când aceasta era cetate-stat de câteva mii de oameni. Când nigerienii îşi cer înapoi sculpturile Nok, ca fiind parte a patrimoniului lor, ei le cer pentru o naţiune ale cărei hotare nu sunt mai vechi de un secol, în timp ce operele de care vorbim sunt produsul unei civilizaţii de mai bine de două milenii, create de către un popor care nu mai există şi despre a cărui descendenţi nu mai ştim nimic. Nu ştim dacă sculpturile Nok au fost comandate de către regi sau de oameni obişnuiţi; nu ştim dacă oamenii care le-au făcut şi oamenii care au plătit pentru ele au crezut despre ele că ar aparţine unui regat, unui bărbat, unui neam sau zeilor. Un lucru pe care îl ştim sigur este că acei oameni nu le-au făcut pentru Nigeria.

Într-adevăr, o mare parte din ceea ce oamenii doresc să protejeze ca "patrimoniu cultural" a fost făcut

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

înainte ca sistemul modern de naţiuni să ia fiinţă, de către membrii unor societăţi care nu mai există. Oamenii mor când le mor trupurile. Culturile, din contră, pot să moară fără să se stingă şi fizic. Nu există motive să credem că populaţia Nok a ajuns la un sfârşit, iar poporul său a devenit altceva; de ce ar trebui atunci ca aceşti descendenţi să aibă o pretenţie specială asupra acestor obiecte, îngropate în pădure şi uitate atât de mult timp? Şi chiar dacă aceştia au totuşi o cerere specială, ce are de-a face acest lucru cu Nigeria, unde, să presupunem că trăieşte acum o majoritate a acestor descendenţi?

Poate că problema descendenţei biologice e numai o distragere a atenţiei: susţinătorii argumentelor de patrimoniu nu ar fi cu siguranţă descurajaţi chiar şi dacă s-ar dovedi că sculpturile Nok ar fi fost făcute de către eunuci. Probabil ar răspunde că sculpturile Nok au fost găsite pe teritoriul Nigeriei. Şi aceasta este, într-adevăr, o regulă perfect rezonabilă a proprietăţii, regula care spune că acolo unde ceva de valoare a fost scos de pe urma săpăturilor şi unde nimeni nu poate stabili o pretenţie evidentă asupra acestui obiect, guvernul este cel ce trebuie să decidă ce este de făcut. La fel de sensibilă este şi ideea care plasează pe umerii guvernului o obligaţie specială de a conserva obiectul, dat fiind că acesta are o valoare culturală. Să spunem că e vorba de guvernul nigerian, va fi normal ca acesta să se concentreze pe păstrarea obiectului pentru nigerieni (dintre care cei mai mulţi nu se socotesc a fi moştenitorii civilizaţiei Nok, şi, ca urmare, vor considera acea lucrare la fel de interesantă ca orice altă formă de artă din oricare alt loc din lume). Dar dacă este o valoare culturală – aşa cum fără îndoială sunt sculpturile Nok – aş zice că ar fi mult mai bine pentru ei dacă s-ar vedea pe sine ca pe nişte păstrători ai valorii culturale pentru umanitate. În timp ce guvernul Nigeriei îşi exercită în mod rezonabil dreptul de administrator, sculpturile Nok ne aparţin în cel mai profund sens nouă,

tuturor. "Aparţin" este o metaforă, bineînţeles: vreau doar să spun că sculpturile Nok au o valoare potenţială pentru toate fiinţele omeneşti.

Ideea este exprimată în Preambulul Convenţiei pentru Protejarea Proprietăţii Culturale în Cazul Unui Conflict Armat din 14 Mai 1954, care a rezultat dintr-o conferinţă iniţiată de UNESCO.

> Fiind convinşi că daunele produse proprietăţii culturale aparţinând oricărui popor, oricare ar fi acesta, înseamnă şi dăunarea moştenirii culturale a omenirii, întrucât fiecare popor îşi aduce contribuţia la cultura lumii...

Încadrând problema în acest fel – ca pe o problemă pentru *întreaga* omenire – ar trebui să devină clară ideea că valoarea proprietăţii culturale a poporului este cea care contează şi nu oamenii. Nu popoarele sunt cele care trăiesc experienţa artei, ci bărbaţii şi femeile. Odată ce înţelegi acest lucru, nu mai există niciun motiv pentru care un muzeu din Spania nu ar putea, sau nu ar trebui să păstreze un pocal scandinav, achiziţionat în mod legal, de la o licitaţie din Dublin, să spunem, după recuperarea unei epave vikinge din apele Irlandei. Este o contribuţie la moştenirea culturală a lumii. Dar în orice moment, aceasta trebuie să se afle expusă. Nu pot şi spaniolii să fie un caz pentru a putea să experimenteze şi ei meşteşugul vikingilor? La o adică, există deja o grămadă de lucruri vikinge în Norvegia. Logica "patrimoniului cultural" ar cere ca epava să fie expediată în Norvegia (sau, cel puţin, în Scandinavia): e vorba însă despre al cui patrimoniu cultural este.

Noi suntem înclinaţi spre poziţia ce a urmat Convenţiei de la Haga. Convenţia asupra Mijloacelor de Interzicere şi Prevenire a Importurilor, Exporturilor şi Transferurilor Ilicite de Proprietate Culturală, adoptată de către Conferinţa Generală a UNESCO de la Paris, din

1970, care stipulează că "proprietatea culturală constituie unul dintre elementele de bază ale civilizaţiei şi ale culturii naţionale, şi că adevărata sa valoare poate fi apreciată numai în relaţie cu cea mai deplină informare posibilă referitoare la originea sa, la istoria şi amplasamentul tradiţional"; că "este esenţial pentru fiecare stat să devină din ce în ce mai conştient faţă de obligaţiile sale morale de a-şi respecta propria moştenire culturală". Iar moştenirea culturală a unui stat, decretează aceasta în continuare, include atât opera "creată de un geniu individual sau colectiv al naţiunilor unui stat", cât şi "proprietatea culturală găsită în interiorul teritoriului naţional". Convenţia pune accentul în mod corespunzător pe importanţa "interzicerii şi împiedicării importurilor, exporturilor şi transferurilor ilegale ale posesiunii de proprietate culturală". Un număr de ţări declară acum toate antichităţile care provin din interiorul graniţelor lor ca fiind proprietate de stat, care nu este liberă la export. În Italia, cetăţenii particulari sunt liberi să posede "proprietate culturală, dar nu să o trimită peste hotare".[3]

Preţioasa distrugere

Simplu spus, problemele speciale sunt ridicate de obiecte, precum comoara vikingilor şi arta Nok, pentru că nu există, cum ar spune avocaţii, o continuitate a titlului. Dacă nu ştim cine a fost ultimul care a deţinut un lucru, avem nevoie de o lege care să arate ce ar trebui să se întâmple cu obiectul respectiv. Acolo unde obiectele au statutul special de valoroasă "contribuţie la cultura lumii", legea ar trebui să protejeze acel obiect şi să-l facă disponibil oamenilor, care vor beneficia de pe urma expunerii acestuia. Totuşi, un regim înţelept îi va răsplăti pe

aceia care găsesc astfel de obiecte, şi le va da un stimulent pentru a raporta nu numai ceea ce au găsit, dar şi unde şi cum au găsit obiectul respectiv.

Pentru un obiect dintr-un sit arheologic, oricum, valoarea provine în egală măsură de la cunoaşterea pe care urmează să o avem cu privire la aflarea locului de unde a fost scos din pământ, ce anume se găsea în jurul lui, de cum era aşezat, etc. De vreme ce aceste obiecte nu au în mod obişnuit posesori curenţi, e nevoie ca cineva să regleze procesul de scoatere a lor din pământ şi să decidă unde vor ajunge ele. Aşa cum am mai spus, mie mi se pare logic ca decizia să fie luată de către guvernul în solul căruia obiectele au fost găsite. Dar pentru ele, concluzia corectă este evident că nu trebuie să rămână mereu exact unde zăceau. Mulţi egipteni – musulmani până peste poate, care privesc religia faraonilor ca pe o idolatrie – insistă că toate antichităţile care au fost vreodată exportate sunt în realitate ale lor. Nu e nevoie să fii de acord cu prăduirile lui Napoleon făcute în Africa de Nord pentru a socoti că e ceva care trebuie spus pentru a îngădui oamenilor din alte ţări şansa de a vedea de aproape artele uneia dintre marile civilizaţii ale lumii. Este o ironie dureroasă că unul dintre motivele pentru care am pierdut informaţii despre culturile antice este chiar reglementarea care avea intenţia să le păstreze. Dacă, de exemplu, eu vând, după ce legile au intrat în vigoare, o figurină din Djenné-Jano cu dovada că a provenit dintr-un anumit loc, atunci eu dau autorităţilor din Statele Unite, care s-au angajat în restituirea obiectelor scoase ilegal din Mali, chiar dovada de care au nevoie.

Să presupunem că, de la început, Mali a fost încurajat şi ajutat de către UNESCO să-şi exercite dreptul de administrare al acestor figurine din teracotă din Djenné-Jano, prin licenţa pentru escavări şi pentru instruirea oamenilor de a realiza că obiectele scoase cu grijă din pământ, împreună cu consemnări riguroase ale

locației respective, valorează mai mult, chiar și pentru colecționari, decât obiectele fără aceste elemente esențiale de proveniență. Să presupunem că aceştia au cerut ca obiectele să fie consemnate şi înregistrate înainte de plecare și că au stipulat ca dacă muzeul național doreşte să păstreze un obiect, acesta va trebui să plătească pentru el un preț al pieței; fondul de achiziționare fiind susținut printr-o taxă pusă pe prețul obiectelor exportate. Săpăturile încurajate de acest regim ar fi fost mai rele decât săpăturile corecte, conduse cu profesionalism de către arheologi acreditați. Unii oameni o să mai încerce să evite legile. Dar nu ar fi putut toate acestea să fie mai bune decât ceea ce s-a întâmplat de fapt? Să presupunem, mai departe, că malinezii au decis că, în scopul de a menține și a-şi alcătui propriile lor colecții, ar trebui să scoată la licitație unele dintre operele pe care le posedă. Cei implicați în patrimoniul cultural, în loc să-i prețuiască pentru faptul că se ocupă de resursele necesare pentru protejarea colecției naționale, i-ar denunța pentru trădarea intereselor moștenirii lor.

Pentru Mali problema nu este că are îndeajuns de multă artă malineză. Problema este că nu are suficienți bani. Pe termen scurt, permițând Mali-ului să oprească exportul unei mari cantități de artă de pe teritoriul său, vom obține efectul pozitiv de a asigura că în Mali să existe și artă de talie mondială, cu care să intre în contact locuitorii. (Soluția nu funcționează oriunde, deoarece o trăsătură a țărilor sărace este dificultatea în a opri dispariția materialelor valoroase din colecțiile naționale și reapariția lor în casele internaționale de licitație. În mod special situația apare dacă obiectele sunt insuficient de bine catalogate și valorează mai mult decât totalul salariilor anuale ale personalului muzeului; ceea ce explică ce s-a întâmplat în Nigeria). Dar o experiență limitată la arta din Mali – sau, oricum, la arta creată pe teritoriul care astăzi face parte din Mali – nu are mai multă

logică pentru un malinez, decât pentru oricine altcineva. Noile tehnologii permit malinezilor să vadă, indiferent de cât de imperfectă este forma de reproducere, marea artă de pe cuprinsul planetei. Dacă UNESCO ar fi făcut un efort la fel de mare pentru a face posibil ca marea artă să ajungă în Mali, ca pe cel făcut pentru a stopa ca marea artă să părăsească țara, acest lucru ar fi servit mult mai bine interesului pe care malinezii, ca toți oamenii, îl au față de o cosmopolită experiență estetică.

Trăind alături de artă

Cum s-ar putea aplica acel concept de patrimoniu cultural la obiectele culturale, ale căror actuali deținători le-au achiziționat în mod legal, de la un tânăr artist necunoscut, numit Edvard Munch. Pritenii tăi cred că arată destul de ciudat, dar se obişnuiesc să-l vadă în livingul tău. Până la urmă, îl laşi fiicei tale. Timpul trece. Gusturile se schimbă. Pictura acum este recunoscută ca fiind opera unui important artist norvegian, parte a patrimoniului cultural al Norvegiei. Dacă asta înseamnă că aparține literalmente Norvegiei, atunci se presupune că guvernul norvegian, în numele poporului din Norvegia, ar trebui să i-l ia fiicei tale. La drept vorbind, conform acestei linii de gândire, pictura *le aparține* lor. Tu locuieşti în Ibadan, în inima regiunii Yorunaland din Nigeria. Ne aflăm la începutul anilor şaizeci. Cumperi un obiect cioplit şi pictat de la un tip – un actor, pictor, sculptor, artist polivalent – care îşi zice Twin Seven Seven. Familia ta crede că e un mod bizar de a-ți cheltui banii. Dar, timpul trece, şi el ajunge să fie privit ca unul dintre cei mai importanți artişti moderni ai Nigeriei. Obiectul cioplit devine ceva din patrimoniul cultural al Nigeriei, nu-i aşa? Iar dacă este al Nigeriei, nu este al tău. Deci, de ce n-ar putea guvernul nigerian să ți-l ia, pur şi simplu, în calitate

de administrator natural al poporului nigerian, căruia îi aparţine lucrarea?

Nici norvegienii, nici nigerienii nu-şi vor exercita în fapt puterea lor în acest sens. (Totuşi, atunci când sunt implicate antichităţile, un număr de state se implică). Ei sunt de asemenea captaţi, oricum, de ideea de proprietate privată. Bineînţeles, dacă ai fi interesat să vinzi, ei ţi-ar putea furniza resursele necesare pentru ca un muzeu public să poată cumpăra de la tine lucrarea (deşi guvernul Nigeriei, cel puţin, consideră probabil că are chestiuni mai presante pentru trezoreria sa). Până aici, am văzut că proprietatea privată este la fel ca orice alt fel de proprietate. Să presupunem, totuşi, că guvernul nu vrea să plătească. Ar mai putea însă să facă altceva. Dacă ai vândut lucrarea de artă şi cumpărătorul, oricare ar fi naţionalitatea sa, a vrut să scoată pictura din Norvegia sau din Nigeria, guvernele pot să refuze autorizarea exportării ei. Efectul reglementărilor internaţionale este să asigure că patrimoniul cultural norvegian poate fi păstrat în Norvegia, cel nigerian în Nigeria. O lege italiană (votată, à propos, sub Musolini) permite guvernului italian să interzică exportarea oricărei lucrări de artă mai vechi de cincizeci de ani, aflate în posesia unui italian, chiar dacă, să presupunem, e vorba de pictura lui Jasper Johns cu drapelul american. Cele mai multe ţări pretind însă o licenţă de export pentru o proprietate culturală semnificativă (în general execeptându-se lucrările artiştilor în viaţă). Deci cam asta se poate spune despre patrimoniul cultural al umanităţii.

Aceste cazuri sunt în mod special cauzatoare de probleme, pentru că nici Munch, nici Twin Seven Seven nu ar fi fost creatorii care au fost, dacă nu ar fi fost influenţaţi de lucrările artiştilor din alte locuri. Dacă argumentul pentru patrimoniul cultural este acela că arta aparţine culturii care i-a acordat importanţa, atunci cea mai mare parte din lucrările de artă nu ar aparţine deloc unei culturi

naţionale. Multe dintre cele mai mari lucrări de artă sunt strigător de internaţionale; mulţi ignoră naţionalitatea lor din start. Arta modernă europeană timpurie a fost o artă de curte, sau era o artă a bisericii. Ea a fost făcută nu pentru naţiuni sau popoare, ci pentru prinţi sau preoţi, sau *ad majorem gloriam dei*. Iar artiştii care au făcut-o proveneau din întreaga Europă. Şi, mai important încă, într-o expresie adesea atribuită lui Picasso, artiştii buni copiază, cei mari, fură; iar aceştia fură de peste tot. Oare chiar Picasso însuşi – un spaniol – a ajuns să fie o parte şi din patrimoniul cultural al Republicii Congo, în casa lui Vili, cel pe ale cărui cioplituri francezul Matisse i le-a arătat acasă la americana Gertrude Stein.

Problema era deja acolo, în preambulul Convenţiei de la Haga din 1954, din care am citat înainte: "...*fiecare popor* îşi aduce contribuţia la cultura lumii." Asta sună ca şi cum ar trebui ca de fiecare dată când cineva face o contribuţie, atunci şi "poporul" acestei persoane aduce o contribuţie. Şi mai este ceva ciudat, după mintea mea, să te gândeşti la sculptura unui templu hindus sau la cea a lui Michelangelo şi la frescele lui Rafael de la Vatican ca la contribuţia mai degrabă a unui popor, decât a persoanelor care le-au făcut (şi, dacă vrei, care au plătit pentru ele). Eu ştiu că Michelangelo şi-a adus contribuţia la cultura lumii. Am privit minunându-mă la tavanul Capelei Sixtine. O să admit că Sanctităţile Lor Papa Iulius II, Papa Leon X, Papa Clement VIII şi Papa Paul III, cei care l-au plătit, şi-au adus şi ei contribuţia. Dar putem identifica exact care *popor* a adus această contribuţie? Oamenii din Statul Papal? Oamenii din Caprese, locul de naştere al lui Michelangelo? Italienii?

Este clar că asemenea mod de a gândi această problemă este greşit. Modul corect este să consideraţi problema nu din perspectiva naţională, ci din cea cosmopolită: să întrebaţi ce sistem de legi internaţionale

BCU Cluj / Central University Library

privind obiectele de acest fel vor respecta multe alte interese omeneşti legitime aflate în joc. Ideea multelor sculpturi şi picturi, motivul pentru care au fost create şi cumpărate, toate au fost făcute pentru a fi admirate şi pentru a trăi alături de ele. Fiecare dintre noi are un interes de a trăi alături de artă, dacă aşa alegem; iar acel interes nu este limitat la arta propriului "popor". Dacă un obiect capătă o mai largă însemnătate, ca parte, să spunem, a operei unui important artist, atunci şi alţi oameni vor avea un interes şi mai substanţial în a avea accees la acel obiect şi la cunoaşterea care a derivat din studierea lui. Valoarea estetică a obiectului nu este deplin exprimată de valoarea sa ca proprietate privată. Prin urmare, ar fi cazul să se dea oamenilor un stimulent pentru a împărtăşi o asemenea valoare şi cu alţii. În America, asemenea stimulente abundă. Pot să obţii o deducere din impozite dacă dai o pictură unui muzeu. Mai obţii preţuire socială dacă îţi împrumuţi lucrările tale de artă unei expoziţii, unde acestea pot fi etichetate ca fiind "din colecţia privată a ...". Şi, în final, acolo unde obiectul este o capodoperă, poţi câştiga o mare sumă de bani prin vânzarea lui la o licitaţie, oferindu-le în acelaşi timp curioşilor o vitrină temporară la care vor avea acces şi furnizând unui nou proprietar plăcerile pe care le-ai cunoscut şi tu deja. Dacă este bine să împărtăşeşti cu alţii arta în aceste moduri, întreabă-l pe cosmopolit, de ce s-ar opri această împărtăşire la nivelul frontierelor naţionale?

În spiritul cosmopolitismului, ai putea să te întrebi dacă toate măreţele arte ar trebui să fie păstrate în administrarea naţiunilor, făcute pe larg disponobile, împărtăşite şi dincolo de frontiere prin expoziţiile itinerante şi prin albume şi website-uri. Ei bine, ar mai fi aici ceva de spus despre expoziţii şi albume şi website-uri. Nu există, totuşi, un motiv întemeiat pentru a conchide că proprietatea publică este soarta ideală pentru orice obiect de artă impotant. Multă artă contemporană – nu

doar picturi, dar şi lucrări de artă conceptuală, sculpturi de sunet şi un număr mare de alte genuri – au fost făcute pentru muzee, desemnate expunerii publice. Dar picturile, fotografiile şi sculpturile, indiferent unde au fost create şi indiferent cine le-a imaginat şi înfăptuit, au devenit una dintre prezenţele fundamentale din viaţa a milioane de oameni. Ar fi oare o definire rezonabilă a artei cu adevărat mari, aceea că ea este importantă întrucât permite cuiva să trăiască alături de ea?

Cultura™

Discuţia despre "proprietatea culturală", chiar şi când vine dinspre imperialism, a avut propriile sale tendinţe imperiale. În anii din urmă, diferiţi autori ne-au îndemnat să luăm în seamă şi formele colective de proprietate *intelectuală*. Cauza a fost preluată de un mare număr de antropologi şi experţi în drept, dar şi de purtătorii de cuvânt ai grupurilor indigene. Întâlnirea la vârf a apaşilor pe probleme de repatriere, de exemplu, pretinde un control tribal asupra "tuturor imaginilor, textelor, ceremoniilor, muzicii, cântecelor, poveştilor, simbolurilor, credinţelor, obiceiurilor, ideilor şi a altor obiecte şi concepte fizice şi spirituale". Un organ al ONU a pus în circulaţie un Proiect pentru o Declaraţia a Drepturilor Popoarelor Indigene (1994), care afirmă dreptul lor de "a menţine, a proteja şi a dezvolta manifestări trecute, prezente şi viitoare ale culturilor acestora, "incluzând" şi artefactele, designul, ceremoniile, tehnologiile, artele vizuale şi interpretative, şi literatura, ca şi dreptul restituţiei pentru proprietatea culturală, intelectuală, religioasă şi spirituală luată fără liberul lor consimţământ şi fără o informare, sau prin violarea legilor, tradiţiilor şi obiceiurile lor". Organizaţia Mondială pentru Proprietate Intelectuală adună un comitet pentru a explora cum anume se pot

atribui protecţii legale expresiilor folklorului. O Declaraţie Mataatua propune o extindere a "regimului pentru drepturile proprietăţii culurale şi intelectuale", ţinând cont de faptul că "populaţiile indigene sunt păstrătorii cunoaşteii obiceiurilor lor şi au dreptul să protejeze şi să controleze diseminarea acelei cunoaşteri", în timp ce Declaraţia Julayinbul pentru Drepturile de Proprietate Intelectuală a Indigenilor declară că "Proprietatea intelectuală aborigenă, din cadrul Legii Comune Aborigene, este un drept inalienabil inerent, care nu poate să înceteze, să se stingă sau să fie ridicat". Aşa cum observă antropologul Michael F. Brown într-o discuţie asupra acestor evenimente, "dacă cunoaşterea nativă este declarată ca fiind colectivă şi veşnică mai degrabă, decât invenţia unui autor solitar, atunci de la sine însemnă că limitările în timp, coordonate cu întinderea vieţii omeneşti, care reflectă în mod clar individualismul posesiv al gândirii capitaliste occidentale, ar trebui să fie înlocuit cu o formă de copyright perpetuu."[4]

De notat ceea ce se întâmplă când schimbăm registrul de la artifacte palpabile la proprietatea intelectuală. Nu mai este doar un anumit obiect, cu imaginea sa reproductibilă care trebuie să fie reglementat din al cărui patrimoniu face parte. Ne găsim obligaţi, teoretic, să repatriem idei şi experienţe. Poemele epice – mai sunt barzi care le recită în Senegal, să spunem, şi prin anumite părţi ale Indiei de Sud – ar trebui să fie protejate în mod asemănător: reproducerea interzisă fără a avea permisiunea. Deci, la fel şi pentru melodiile şi ritmurile transmise de la o generaţie la alta. Brown notează că Zia Pueblo a cerut daune de la New Mexico pentru că au reprodus un simbol Zia al soarelui pe plăcuţele de înmatriculare auto şi pe drapel. (Nu au fost plătite despăgubiri, dar a fost emisă o declaraţie oficială de scuze). Iar chestiunile devin şi mai complicate când sunt implicate ritualele secrete ale unui grup.

Totul pare să derive de la logica patrimoniului cultural. Mişcarea pentru conferirea noilor, strălucitoarelor protecţii pentru proprietatea culturală unor asemenea practici tradiţionale va dăuna ireparabil naturii a ceea ce de fapt urmează să protejeze. Pentru că protejarea implică despărţiri, se fac nesfârşite diferenţieri de tipul ba a mea - ba a ta. Şi dată fiind inevitabila natură corcită, hibridă a culturilor vii, e îndoielnic că astfel de încercări ar putea să ducă foarte departe. Nu aş spune că am fi noi foarte dornici să pornim pe calea asta. Unul dintre motive este că nu am prea avut rezultate de pe urma legii proprietăţii intelectuale, atunci când e vorba de cultura contemporană: softuri, scrieri, cântece. Adesea, legile s-au concentrat prea îndeaproape pe interesele posesorilor, de multe ori firme deţinătoare, în timp ce interesele consumatorilor – ale publicului, cititorilor, telespectatorilor şi ascultătorilor – dispar din vedere, discuţia despre patrimoniul cultural ajunge să îmbrăţişeze felul de doctrină hiper-stringentă a drepturilor de proprietate (fundamentalismul de proprietate, cum o numeşte Lawrence Lessig), pe care noi în mod normal o asociem cu capitalul internaţional. Corporaţia Disney, de exemplu, şi-ar dori să îl deţină pe Mikey Mouse la nesfârşit.[5] Diferenţa este doar că firmele pe care patrimonialiştii le favorizează reprezintă grupuri culturale. În numele autenticităţii, aceştia ar extinde această concepţie occidentală neobişnuită şi modernă, legată de proprietate, până în colţurile cele mai îndepărtate ale pământului. Viziune este aceea a unui peisaj cultural care constă din Disney Inc., Navajo Inc., Norway Inc.: Toate drepturile rezervate.

Interesele oamenilor

Când încercăm să interpretăm conceptul de proprietate culturală, ignorăm pericolul pe care avocaţii, cel puţin, îl cunosc. Proprietatea este o instituţie, creată în linii mari de către legi care sunt concepute pentru a servi interesele umane ale acelora al căror comportament legile îl guvernează. Dacă legile sunt legi internaţionale, atunci ele guvernează pe toată lumea. Iar interesele omeneşti în chestiune sunt interesele întregii omeniri. Oricât de auto-folositoare s-ar părea că sunt acestea, cererea făcută de British Museum de a fi depozitarul moştenirii culturale nu numai al Marii Britanii, ci al lumii, mie mi se pare absolut corectă. O parte din obligaţie, totuşi, va fi aceea de a face ca aceste colecţii să fie şi mai pe larg disponibile, nu doar în Londra, ci oriunde în lume, prin expoziţiile itinerante, prin publicaţii şi prin reţeaua mondială a internetului..

E uşor să pierzi din vedere consumatorii de pe plan global. Specialistul în drept John Henry Merryman a oferit un pomelnic de exemple de moduri în care legile şi tratatele legate de proprietatea culturală au trădat o perspectivă cosmopolită corectă (el utilizează cuvântul "internaţionalist"). "Orice internaţionalist cultural se va opune mutării sculpturilor monumentale din siturile mayaşe, din care ar rezulta foarte probabil daunări fizice, sau pierderi din integritatea artistică, sau din informaţia culturală, dacă mutarea a fost făcută, legal sau ilegal, în mod incomplet", scrie acesta. "Acelaşi internaţionalist cultural ar putea dori ca Mexicul să vândă, sau să facă schimb, sau să dea cu împrumut colecţionarilor, sau muzeelor din străinătate unele dintre celebrele sculpturi *Chac-Mol* care nu sunt utilizate, sau ceramică, sau alte obiecte". Şi, deşi suntem întotdeauna gata să deplângem furturile de picturi din bisericile italiene, "dacă o pictură putrezeşte într-o biserică din lipsă de resurse materiale

pentru îngrijirea ei, iar preotul o vinde pentru banii necesari pentru repararea acoperişului şi în speranţa că acela care o cumpără va acorda picturii îngrijirea de care are nevoie, atunci problema începe să pară uşor diferită."[6]

Când mă lamentez despre furturile zilelor noastre din muzeele nigeriene, sau din siturile arheologice malineze, sau din cele imperiale din Asante, o fac doar pentru că drepturile de proprietate încălcate în aceste cazuri decurg din legile pe care eu le consider rezonabile. Nu sunt pentru trimisul tuturor obiectelor înapoi "acasă". Multă artă din Asante care se află acum în Europa, America şi Japonia a fost vândută sau dăruită de către oameni care aveau dreptul să o înstrăineze, sub egida legilor care erau atunci, legi care, aşa cum am mai spus, erau perfect rezonabile. Simplul fapt că tu posezi ceva ce este important pentru descendenţii poporului care a produs acel ceva, nu dă în general îndreptăţirea proprietăţii. (Cu atât mai puţin ar trebui să înapoiezi obiectul unor oameni care nu şi-l doresc, doar pentru că un comitet din Paris a declarat că el face parte din patrimoniul acestora.) Este un gest de fineţe să returnezi lucruri descendenţilor celor care le-au făurit – sau să le oferi obiectul spre vânzare – dar cu siguranţă nu este o îndatorire. Ai putea foarte bine să îţi arăţi consideraţia pentru cultura din care provine, păstrându-l, pentru că tu însuţi îl preţuieşti. Mai mult, pentru că proprietatea culturală are o valoare pentru noi toţi, poate fi logic să insistăm că aceia cărora le este returnat să fie într-o poziţie care să le permită să-şi asume administrarea; repatrierea unor obiecte către ţările sărace, ale căror priorităţi nu pot fi legate de bugetul muzeelor, ar putea duce la deterioararea obiectelor de cultură. Acolo unde am consiliat o comunitate săracă să facă presiuni pentru returnarea obiectele lor rituale, eu îndemn şi la luarea în consideraţie dacă nu cumva lăsarea unora dintre ele spre

a fi expuse cu respect în alte ţări ar putea contribui la efortul de înţelegere inter-culturală, la fel de bine ca şi un mod de a asigura astfel supravieţuirea generaţiilor următoare.

Cu siguranţă, există diferite cazuri unde repatrierea este un lucru logic. Nu avem însă nevoie de conceptul de patrimoniu cultural pentru a înţelege asemenea cazuri. Să luăm în considerare, spre exemplu, obiecte ale căror semnificaţii sunt adânc îmbogăţite prin reîntoarcerea lor la contextul din care au fost scoase; arta cu specificul locului, într-un fel sau altul. Aici există un argument estetic pentru a le returna. Sau, să luăm cazul unor obiecte cu semnificaţie pentru ritualul contemporan, care au fost achiziţionate pe cale legală, de la oameni de pe cuprinsul lumii, în timpul expansiunii coloniale. Dacă un obiect este primordial pentru viaţa culturală sau religioasă a membrilor comunităţii, atunci *există* un motiv pentru ca acesta să-şi regăsească locul alături de aceşti oameni. Comunităţile în chestiune nu sunt, aproape niciodată, comunităţi naţionale; totuşi, statele de pe teritoriul cărora trăiesc acestea pot fi reprezentanţii lor fireşti la negocierile pentru returnarea obiectelor. Asemenea cazuri sunt sortite să creeze mari probleme: adesea va fi neclar dacă obiectul este primordial pentru viaţa religioasă a comunităţii. Legea, fie ea naţională sau internaţională, poate foarte bine să nu fie calea cea mai bună pentru a lămuri asemenea chestiuni.

Dar cazurile cele mai clare pentru repatriere sunt acelea în care obiectele au fost furate de la oameni ale căror nume sunt cunoscute – oameni ai căror moştenitori, precum regele din Asante, le doresc înapoi. Ca o persoană ce am crescut în Kumasi, mărturisesc că am fost încântat când unele dintre aceste obiecte de artă ce fuseseră furate au fost returnate, îmbogăţind astfel noul muzeu din palat, pentru localnici şi pentru turişti (Mulţumesc, Prinţe Charles). Totuşi, nu cred că ar trebui să

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

revendicăm totul, chiar totul ce ne-a fost furat; nu doar pentru că nu am avea nici cea mai mică şansă de a le căpăta. Nu vă irosiţi timpul insistând să căpătaţi ceea ce nu puteţi căpăta. Trebuie că există aici, cu acest mesaj, un proverb din Akan.

Există, totuşi, un motiv mult mai important: eu doresc de fapt ca muzeele din Europa să poată arăta toate bogăţiile pe care le-au jefuit în anii când bunicul meu era tânăr. Mai degrabă ar fi să negociem restituirea nu numai a obiectelor importante ca însemnătate pentru istoria noastră, lucruri care dau cel mai bine în muzeul din palatul din Manhyia, ci şi a unei decente colecţii de artă din jurul lumii. Pentru că cea mai mare dintre ironiile sorţii este că prin jefuirea din Kumasi din 1874 a fost sărăcit oraşul meu natal de o colecţie care era, de fapt, spendid de cosmopolită. În timp ce Sir Garnet Wolseley a pregătit prădarea şi apoi a aruncat în aer Aban-ul, marea clădire din piatră din centrul oraşului, jurnaliştii europeni şi americani au avut permisiunea să se plimbe prin palat. Ziarul britanic *Daily Telegraph* descria acest loc ca fiind "muzeul, pentru că muzeu ar trebui numit, unde erau depozitate comorile de artă ale monarhiei". Winwood Reade de la ziarul londonez *Times* a scris că fiecare dintre încăperile palatului "era un perfect Magazin de Vechi Curiozităţi". "Cărţi în multe limbi", continua el, "sticlă de Boemia, ceasuri, placate cu argint, mobilă veche, covoare persane, carpete Kidderminster, picturi şi gravuri, infinite lăzi şi cufere...Alături de acestea, se aflau şi multe specimene de artă manuală maură şi aşanti". "*New York Herald* a mărit lista: "iatagane şi săbii incovoiate, făcute de arabi, baldachine şi cuverturi din Damasc, gravuri englezeşti, o pictură în ulei a unui gentilom, o ciudată uniformă a unui soldat din Indiile de Vest, muschete de alamă, stampe din ziarele ilustrate, şi, printre multe altele, exemplare din ziarul londonez *Times*... datând din 17 octombrie 1843".

Nu ar trebui să devenim peste măsură de sentimentali față de aceste chestiuni. Multe dintre comorile din Aban fuseseră fără îndoială la rândul lor pradă de război. Totuşi, va mai trece mult timp până ce Kumasi să aibă o colecție la fel de bogată, atât din cultura noastră materială, cât şi din lucrări din alte locuri, precum acelea care au fost distruse de Sir Garnet Wolseley şi de fondatorul cercetaşilor Boy Scouts. Aban-ul a fost terminat în 1822. A fost proiectul premiat al aşantezului Osei Bonsu, care se pare că a fost impresionat de ceea ce auzise despre British Museum.[7]

Legături imaginare

Cosmopolitismul, aşa cum l-am conceput noi, porneşte cu ceea ce este uman în umanitate. Înțelegem deci îndemnul de a aduce aceste obiecte înapoi "acasă". Şi noi de asemenea simțim ceea ce Walter Benjamin a numit "aura" unei lucrări de artă, care are de a face cu unicitatea acesteia, cu singularitatea ei. În această epocă a reproducerii mecanice, cum a observat Benjamin, în care putem face copii bune după absolut orice, originalul a crescut cu atât mai mult în valoare. Este relativ uşor ca în zilele noastre să facem o copie după Mona Lisa atât de bună, încât doar uitându-ne la ea – aşa cum te-ai uita la originalul de la Luvru – să nu poți deosebi copia de original. Dar numai originalul are aură: numai el are legătură cu mâna lui Leonardo. De aceea milioane de oameni, care puteau să dea banii plătiți pe biletul de avion pentru a cumpăra o reproducere foarte reuşită, merg totuşi la Luvru. Aceştia îşi doresc aura. E un fel de lucru magic; şi este acelaşi fel de magie pe care națiunile o încearcă față de istoria lor. Un norvegian se gândeşte la un om scandinav medieval ca la strămoşul său. El doreşte nu doar să ştie cum arătau săbiile

acestora, ci şi să fie în apropierea unei săbii adevărate, mânuite în bătălii adevărate, forjate de un anumit fierar. Unii dintre moştenitorii regatului Benin, oamenii din Nigeria de Sud-Est, îşi doresc bronzul pe care strămoşii lor l-au turnat, l-au fasonat, l-au manipulat şi la care s-au minunat. Lor le-ar plăcea să se extazieze la acelaşi lucru – asta dacă nu le permitem să-l şi atingă chiar. Legătura pe care oamenii o simt cu obiectele culturale care sunt în mod simbolic ale lor, pentru că au fost produse interiorul unei lumi cu semnificaţii create de strămoşii lor – această legătură cu arta prin identitate – este foarte puternică. Ar trebui să fie recunoscută pe deplin. Cosmopolitul, totuşi, doreşte să ne reamintească de alte conexiuni.

Una dintre aceste conexiuni – cea neglijată în discuţia despre patrimoniul cultural – este legătura nu *prin* identitate, ci *în ciuda* deosebirii. Putem să reacţionăm faţă de o artă care nu este a noastră. Într-adevăr, putem pe deplin să răspundem la arta "noastră" numai dacă am depăşi gândul despre ea ca fiind a nostră şi am începe să reacţionăm faţă de ea doar ca artă. Dar la fel de importantă este conexiune umană. Mulţi oameni - fiinţe umane – au lucrat la Marele Zid din China, la Clădirea Chrysler, la Capela Sixtină: aceste lucruri au fost făcute de creaturi ca şi mine, prin exercitarea talentului şi imaginaţiei. Eu nu posed astfel de talente, iar imaginaţia mea toarce diferite visuri. Dar asta nu însemnă că acel potenţial nu se află şi în mine. Conexiunea printr-o identitate locală este la fel de imaginară ca şi conexiunea prin intermediul umanităţii. Legătura nigerienilor cu bronzul celor din Benin, ca şi în cazul meu, este o conexiune făcută în imaginaţie; dar pentru a spune acest lucru, nu însemnă să te pronunţi despre niciuna dintre ele ca fiind ireale. Ele sunt printre cele mai reale legături pe care le avem.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 9

ANTI-COSMOPOLIȚII

Credincioşii fără frontiere

Ei cred în demnitatea umană a tuturor națiunilor şi îşi trăiesc acest crez. Vorbind multe limbi, ei împărtăşesc aceste idealuri cu oamenii din multe țări. Ca şi meticuloşii globalişti, şi ei utilizează la maximum rețeaua mondială de internet (www). Acest grup de frați şi surori se opun consumatorismului excesiv al societății moderne occidentale şi influenței din ce în ce mai mari al acestuia în restul lumii. Dar aceşti oameni fac față şi tentațiilor naționalismului îngust al țărilor în care s-au născut. Niciodată aceştia nu ar merge la război *pentru* o țară; în schimb, s-ar înrola într-o campanie *împotriva* oricărei națiuni care stă în calea justiției universale. Ei rezistă obligațiilor față de guverne pe plan local, tuturor loialităților tradiționale şi chiar familiale. Ei se opun acestora, pentru că ele stau în drumul lor către singurul lucru care contează pentru ei: construirea unei comunități de femei şi bărbați iluminați de pe toată suprafața lumii. Acesta este unul motivele pentru care ei resping şi autoritățile religioase tradiționale (deşi dezaprobă în egală măsură şi obscurantismul şi compromisurile acestora). Nu pentru că ar gândi despre ei că sunt antireligioşi. Departe de ei lucrul acesta; dar credința lor este simpă, clară şi directă. Uneori, agonizează în discuțiile lor asupra faptului dacă ar putea sau nu să răstoarne răul

BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

din lume, sau dacă lupta lor este lipsită de speranță. Dar cel mai mult, ei servesc ca soldați în efortul de a face din lume un loc mai bun.

Aceştia nu sunt moştenitorii secreți ai cosmopoliților cinici, a căror cauză de asemenea era una globală, pentru că nici ei nu aveau timp pentru ceea ce era local, ceea ce ținea de obiceiuri. Comunitatea pe care aceşti tovarăşi o construiesc nu este un *polis*; ei o numesc *ummah*, comunitatea celor credincioşi, şi este deschisă tuturor acelora care le împărtăşesc credința. Ei sunt fundamentalişti musulmani tineri, din toată lumea; ei reprezintă baza de recrutare pentru Al Qaeda.

Deşi unii dintre ei sunt americani, diferențierea pe care o fac între credincios şi infidel nu este una pe care ar recunoaşte-o cei mai mulți dintre americani. Mulți dintre oamenii despre care s-ar spune în mod normal că sunt musulmani – pentru că ei se intitulează musulmani, declară că Dumnezeu este unul şi că Mahomed este Profetul acestuia, se roagă zilnic spre Mecca, dau de pomană, merg şi în pelerinaj – cei din *ummah* sunt în afara acestei comunități, în nevoia lor urgentă de a se reîntoarce la adevărata credință. Noii globalişti din *ummah* consideră că ei s-au întors la fundamentele islamului; şi că multe din cele care trec drept islamice în lume, dintre ceea ce trecea drept islamic timp de secole, pentru ei este o simplă făcătură. Aşa cum scria învățatul francez Oliver Roy în superba sa relatare a fenomenului, *Islamul globalizat*,

> Bineînțeles, prin definiție, islamul este universal, dar după vremea Profetului şi a tovarăşilor săi (Salaf-ul), acesta a fost întotdeauna încorporat în anumite culturi. Aceste culturi par acum un simplu produs al istoriei şi rezultat al multor influențe şi idiosincrazii. Pentru fundamentalişti (şi, de asemenea, şi pentru unii dintre liberali), nu există nimic în aceste culturi de care să fii mândru, pentru că ele au modificat neprihănitul mesaj al islamului.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

> Globalizarea este o bună ocazie pentru a disocia islamul de orice cultură anume şi de a furniza un model care ar putea funcţiona dincolo de orice cultură.[1]

Prin respingerea autorităţilor religioase tradiţionale şi bizuindu-se pe propriile interpretări ale credinţei proprii, ei sunt, în multe privinţe, precum fundamentaliştii creştini din Statele Unite. Şi aceştia cred că bisericile şi învăţaţii se interpun adesea între Biblie şi credinţă, că Sfânta Scriptură poate vorbi foarte bine pentru ea însăşi. Noii fundamentalişti musulmani – neofundamentaliştii, cum îi numeşte Roy – în mod obişnuit comunică în limba engleză, pentru că mulţi dintre ei au crescut în alte părţi ale lumii, inclusiv în Europa şi în America de Nord, unde limba arabă nu este vorbită, iar engleza a devenit o limbă globală, înţeleasă de mulţi musulmanii educaţi în Egipt, Pakistan sau Malaezia, fiind ceea ce au ei în comun. (Deci, ei împărtăşesc cu cei mai mulţi dintre fundamentaliştii creştini ignoranţa în ceea ce priveşte limbile originale ale Scripturilor, pe care le interpretează). Cea mai mare parte din teoria islamică despre relaţiile dintre musulmani şi nemusulmani a fost dezvoltată în ţările musulmane de-a lungul secolelor, pentru ca ei să se poată descurca cu minorităţile nemusulmane; dar o treime din musulmanii lumii trăiesc acum în ţări care nu au majorităţi musulmane. Întradevăr, aşa cum o demonstrează elegant Olivier Roy, islamul globalizat este în parte un răspuns la experienţa musulmanilor ca minorităţi.

Ei sunt copiii unor imigranţi algerieni din Franţa, sau ai unor imigranţi din Bengali, sau Pakistan în Anglia; ei pot fi din Turcia, sau din Arabia Saudită, din Sudan, Zanzibar, sau Malaezia. Islamul pentru ei este în mod fundamental o credinţă, un set de practici (rugăciunea şi postul, pomana, hagialâcul, mâncatul de carne tăiată în ritual halal şi evitarea alcoolului), dar şi o angajare în viaţa

zilnică față de valori precum curățenia şi modestia. Astfel de neofundamentalişti ar putea vorbi despre cultura musulmană. Dar resping cultura în cadrul căreia religia lor a fost încorporată, în locurile unde străbunii lor musulmani au venit. Cultura este tratată cu scepticism, spune Roy, ca un "simplu produs al istoriei". Ei au aderat la o religie care coexista cu o formă de viață şi au respins totodată mult din această formă de viață. Ei nu posedă loialități naționale sau de tradiții culturale.

Marea majoritate a acestora, cei mai mulți dintre neofundamentaliştii tineri, nu au de gând să arunce pe nimeni în aer. Ca urmare nu trebuie confundați cu acei alți musulmani – pe care Roi îi numeşte "neofundamentaliştii radicali" – care doresc să transforme jihadul, interpretat îngust ca un război împotriva Occidentului – al şaselea stâlp al islamului. Dar există şi fundamentalişti a căror aversiune față de terorism şi față de violență este o decizie politică, chiar dacă este justificată prin termeni religioşi. Roy crede că insuccesul jihadului – rateul dat de Osama Bin Laden – s-ar putea să-i fi întors pe mulți fundamentalişti la *dawa* – predicare şi porunci, îndemn şi exemplu – ca fiind calea cea mai bună de a-i aduce pe cei care au renunțat la credință înapoi la credință.

Ceea ce se întâmplă în interiorul islamului, în special în afara țărilor musulmane, se întâmplă şi printre creştini, unde apar fenomene similare. Asistăm, aşa cum observă Roy, la aceeaşi "căutare a comuniunii universale dincolo de culturi şi națiuni"; şi în ambele cazuri, e vorba de o "mişcare către singularizarea religiei".[2] Iar acest proaspăt individualizat islam este, ca şi versiunile fundamentalismului catolic sau protestant, în perfectă armonie cu integrarea socială şi politică a minorității în cadrul unei republici democratice, care îngăduie libertatea religiei.

Ceea ce îi diferenţiază pe neofundamentalişti, violenţi sau nu, este că aceştia exemplifică posibilitatea unui fel de etică universală, care răstoarnă imaginea cosmopolitismului pe care aş dezvolta-o eu. Universalismul fără toleranţă, e clar, se transformă cu uşurinţă în crimă. Aceasta este o lecţie pe care o putem învăţa din trista istorie a războaielor religioase creştine din Europa. Principiul universalist *un roi, une foi, une loi* (un rege, o credinţă, o lege) subzista în războaiele religioase franceze, care au însîngerat cele patru decenii de dinaintea Edictului de la Nantes, din 1598, prin care Henric al IV-lea al Franţei a acordat protestanţilor din regatul său, dreptul de a-şi practica credinţa. În Războiul de Treizeci de ani, care a făcut ravagii în Europa Centrală până în 1648 şi până la Pacea de la Westfalia, prinţii protestanţi şi catolici, din Austria şi până în Suedia, au luptat unii împotriva altora, iar sute de mii de germani au murit în luptă. Milioane de oameni au făcut foamea, iar alţii au murit de boli, în vreme ce armate bântuitoare prăduiau satele. În timpul Razboiului Civil Englez dintre 1639 şi 1651, care a înrăit armatele protestante împotriva forţelor unui rege catolic, poate că în jur de 10 la sută din locuitorii Angliei, Scoţiei, Ţării Galilor şi Irlandei au murit în luptă, din cauza bolilor, sau a foametei, care au sosit în urma bătăliilor. În toate aceste conflicte, erau în joc chestiunile de dincolo de doctrina sectariană. Mulţi iluminişti liberali au tras concluzia că a insista asupra viziunii despre adevărul universal nu poate duce decât la reîntoarcerea lumii la scăldarea în sânge. A fost o învăţătură pentru mulţi oameni din Occident, care s-au ridicat împotriva Inchiziţiei: şi constatau că, din nou, cruzimea era condusă în numele curăţirii morale, iar crimele se înfăptuiau în numele unui adevăr universal.

Intoleranţa faţă de diferenţele religioase din lumea creştină, mă grăbesc să o spun, nu este un lucru care aparţine trecutului. Mulţi creştini americani cred că ateii,

evreii, musulmanii, budiştii şi alţii vor ajunge în iad dacă nu-l vor accepta pe Iisus Hristos. Există protestanţi care cred acest lucru chiar şi despre alţi protestanţi; unii gândesc astfel despre catolici şi, fără îndoială, şi vice versa. Aceasta este o viziune care poate, probabil, să fie menţinută cu o compasiune care te va duce până la a dori să îi converteşti pe aceia ale căror soarte eterne atîrnă atât de precar în balanţă; dar nu este una care să te conducă în mod necesar la respectarea acelora care trăiesc în greşeală. Printre concetăţenii noştri creştini există unii, deşi sper nu foarte mulţi, care, cu cele Zece Porunci postate în fiecare tribunal, vor să facă guvernul şi societatea nostră mai creştine, să interzică avortul şi homosexualitatea, să scoată evoluţia din orice programă de biologie. Asta pentru ei este ceva firesc. Secolele de masacre comise de către prinţii creştini şi de Sfântul Sinod au apus însă de mult.

Totuşi, ar trebui să ne reamintim că au existat şi terorişti creştini în Statele Unite şi că unul dintre ei, Eric Rudolph, a fost condamnat pentru că a amplasat o bombă artizanală mare în parcul din Atlanta, în timpul Jocurilor Olimpice din 1996, bombă care a ucis o femeie, Alice Howthorne, a rănit mai mult de o sută de alţi oameni, şi ar fi ucis şi rănit încă şi mai mulţi dacă gărzile de securitate nu ar fi acţionat prompt. Atacul asupra olimpicilor este un mod direct de a te declara duşman al dialogului cosmopolitismului dintre naţiuni. Rudolph a fost condamnat şi pentru uciderea unui ofiţer aflat în timpul său liber la o clinică din Birmingham, unde se practicau uneori avorturi, şi pentru bombardarea unui bar de lesbiene din Atlanta. Asemenea lucruri sunt mai mult decât nişte sugestii privind faptul că el împărtăşea ţelurile, deşi nu şi metodele uzuale (mai e nevoie să insist?) ale dreptului creştin. Aşa cum sugerează rapoartele de ştiri, ceea ce este tulburător este sprijinul de care s-a bucurat Rudolph în locuri precum Murphy, din Carolina de Nord,

acolo unde a fost prins în cele din urmă. Mulți dintre locuitorii zonei s-au identificat fățiș cu Rudolph; în timpul căutărilor poliției, stickere puse pe barele mașinilor și pe tricouri cu sloganul "Fugi, Rudolph, fugi" au fost tipărite și vândute în magazinele locale. "Rudolph este un creștin, și eu sunt creștin, iar el și-a dedicat viața luptei împotriva avortului", a spus unui reporter de la *New York Times* o tânără femeie din Murphy, mamă a patru copii. "Acestea sunt valorile noastre. Acestea sunt dificultățile noastre. Nu văd cele făcute de el ca pe acte teroriste."[3]

Timothy McVeigh a ucis 168 de bărbați, femei și copii, când a bombardat Clădirea Federală Alfred P. Murrah din Oklahoma City; și deși motivul său pare să nu fi avut nimic de-a face cu religia, a devenit un erou al unei mișcări oarecare de Identitate Creștină, care își bazează ura față de oamenii de culoare, de evrei și față de guvernul federal, pe ceva despre care ei aparent cred că ar fi o formă de creștinism. Eu nu identific aceste crime ca fiind ale setei internaționale de omor, a cărui spirit călăuzitor este Osama bin Laden. Fără discuție că el și diferitele grupuri, mai mult, sau mai puțin liber afiliate la el, sau inspirate de el, prezintă cea mai mare amenințare de terorism asupra Statelor Unite; și că popularitatea de care se bucură Osama printre anti- cosmopoliți îl face departe de a fi o figură marginală. Dar ne este mai la îndemână să spunem că Osama bin Laden nu este musulmanul tipic, așa cum nici Eric Rudolph nu a fost creștinul tipic.

Ei nu se mai aseamănă și în alte privințe. Până acum, așa cum îmi dau seama, nicio mare rețea de terorism creștin organizat nu plănuiește atacuri asupra țărilor sau instituțiilor musulmane. Există multe argumente pentru acest punct de vedere. Unul dintre acestea este, cu siguranță, faptul că foarte puțini creștini socotesc că islamul reprezintă o amenințare pentru modul lor de trai. De ce mulți musulmani cred *cu adevărat* că încă mai sunt creștini angajați într-o cruciadă împotriva lor, rămâne o

întrebare complicată. Eu sunt înclinat să fiu de acord cu toţi aceia care cred că un element important în amestecul psihologic este sentimentul că islamul, care a dus cândva la cristianism, a căzut şi a rămas în urma lui un sentiment care produce un amestec inconfortabil de resentimente, furie, invidie şi admiraţie.

Pentru a oferi explicaţii pentru un astfel de anti-cosmopolitism ar trebui să ne adresăm provocării conceptuale pentru acei dintre noi care cred în universalii morale: cum să distingem, în principiu, formele benigne de cele maligne ale universalismului?

Concurând cu universalităţile

Am menţionat toleranţa. Şi totuşi, există o mulţime de lucruri pe care eroii islamului radical le tolerează cu plăcere. Acestora nu le pasă dacă mănânci kebab, chiftele, sau pui kung pao, atâta timp cât carnea este tranşată după ritualul halal; tchadorul cu care îţi acoperi chipul, din cap până-n în picioare, poate fi din mătase, din in, sau din viscoză. Pe de altă parte, există limite la toleranţa cosmopolită. Uneori vom dori să intervenim în locuri, unde ceea ce se întâmplă violează profund principiile noastre fundamentale. Şi noi identificăm acolo greşeala morală. Iar când ea devine suficient de serioasă – este cazul necontroversat al genocidului – nu o vom putea opri printr-un dialog. Toleranţa presupune şi un concept al *intolerabilului*.

Deci, aşa cum am spus la început, noi, cosmopoliţii, credem în adevărul universal, deşi nu suntem siguri că deja îl deţinem în întregime. Ceea ce ne ghidează nu este scepticismul faţă de chiar ideea de adevăr, este realismul privind cât de greu este de găsit adevărul. Un adevăr pe care îl deţinem, totuşi, este acela că fiecare fiinţă omenească are obligaţii faţă de toţi

ceilalți. Toată lumea contează: aceasta este ideea noastră centrală. Iar ea limitează tăios scopul toleranței noastre.

Pentru a spune, în principiu, ce îl deosebeşte pe cosmopolit de anti-cosmopolit, avem pur şi simplu nevoie să depăşim vorbirea despre adevăr şi toleranță. Un angajament distinct al cosmopolitului este cel față de *pluralism*. Cosmopoliții consideră că există multe valori conform cărora merită să îți trăieşti viața dar că nu ai cum să o trăieşti în concordanță cu toate valorile. Deci noi sperăm şi ne aşteptăm ca oameni diferiți şi societăți diferite să întrupeze valori diferite. (Dar acestea trebuie să fie valori după care *merită* să trăieşti.) Un alt aspect al cosmopolitismului este ceea ce filosofii numesc *failibilism* - cu sensul că în fața unor noi dovezi, cunoaşterea noastră este imperfectă, temporală, supusă revizuirii.

Concepția neofundamentaliştilor de *ummah* global, din contră, admite variațiile locale – dar numai în chestiunile neînsemnate. Aceşti anti- cosmopoliți, precum mulți alții dintre fundamentaliştii creştini, cred cu adevărat că există o cale dreaptă, conform căreia să trăiască toate ființele omeneşti; şi că toate deosebirile trebuie să fie numai în detalii. Dacă preocuparea ta se îndreaptă spre omogenitatea globală, spre acestă utopie, nu spre lumea pe care o produce capitalismul şi despre care ar trebui să-ți faci griji. Totuşi, universaliştii, în numele religiei, nu sunt singurii care inversează crezul cosmopolit. În numele umanității universale, poți fi acel gen de marxist, precum Mao sau Pol Pot, care doreşte să eradicheze tot ce înseamnă religie, la fel de uşor cum poți fi şi Marele Inchizitor, care supervizează arderea unui eretic. Oglinda acestora nu este sfărâmată, este încă întreagă: iar noi nu posedăm niciun ciob din ea. Toți aceşti oameni doresc ca toată lumea să fie de partea lor, astfel ca toți să împărtăşim cu ei viziunea din oglinda lor. "Într-adevăr, eu sunt sfătuitorul tău demn de crezare", a spus Osama bin

Laden în 2002, într-un "mesaj către poporul american". "Vă invit la fericirea acestei lumi și a celei de acum încolo, ca să scăpați de viața voastră seacă, mizerabilă, materialistă, lipsită de suflet. Vă invit către islam, cel care vă cheamă să urmați calea lui Allah unicul, Care nu are tovarăși, pe calea ce cheamă la dreptate și interzice oprimarea și crimele". Alătură-te nouă, spune anti-cosmopolitul, și vom fi cu toții frați și surori. Dar fiecare dintre ei plănuiește să calce în picioare deosebirile noastre – să le calce până la moarte, dacă e nevoie – de nu ne vom alătura lor. Motto-ul lor ar putea să fie foarte bine acea sardonică zicală germană:

Und willst du nicht mein Bruder sein,
So schlag'ich Dir den Schäder ein.
Și dacă tu nu vrei să îmi fii frate,
Îți dau în cap de țeasta înăuntru-ți intră.

Pentru anti-cosmopoliți universalismul este născut din uniformitate. Cosmopolitul ar fi fericit să rămână la Regula de Aur în ceea ce privește ce să faci tu altora (dând la o parte, pentru moment, problemele conceptuale ale "universabilității", pe care le-am discutat mai devreme). Dar cosmopoliților le pasă dacă acei alții nu *vor* să li se facă ceea ce mi s-ar face mie. Nu este neapărat rezolvarea problemei, dar este ceva care credem că trebuie luat în considerare. Concepția noastră despre toleranță presupune interacționarea în termeni ai respectului cu cei care văd lumea în mod diferit. Noi, cosmopoliții, socotim că am putea învăța câte ceva chiar și de la aceia cu care nu suntem de acord. Noi credem că oamenii au un drept asupra propriei lor vieți.

În unele dintre exprimările islamului radical, în schimb, veți găsi că un astfel de dialog dintre diferențe este exact ceea ce înseamnă să fii dat de-o parte. Iată aici, pentru exemplificare, un mesaj al Dr. Aymen al-

Zawahiri, un vechi asociat de-al lui Osama bin Laden,. aflat pe o înregistrare făcută publică pe 11 februarie 2005, şi pusă în circulaţie pe internet de către admiratorii săi:

> Sharee'ah adusă pe pământ de către Allah este Sharee'ah care trebuie să fie urmată. În această privinţă, nicio persoană nu este în stare să stea în picioare într-o poziţie de unduire sau de oscilaţie; este o treabă care poate fi primită doar cu foarte mare seriozitate, pentru că ea nu acceptă glumele. Fie eşti unul ce crede în Allah şi atunci trebuie să trăieşti după legile Lui, fie eşti unul care nu crede în El, iar atunci nu e de niciun folos să discut cu tine detaliile legii Lui. Unduirea pe care secularismul occidental doreşte să o răspândească nu poate să fie acceptată de nicio minte normală care se respectă. Pentru că Allah dacă este Legiuitorul, atunci El are dreptul să dea legea; aceasta este ceva evident şi nu există ezitare...
>
> Şi aşa este dacă eşti unul care nu crede în Allah, atunci în mod logic nu e de niciun folos să dezbat cu tine delaliile legilor Lui.

Frica de dialog sesizată aici este în mod evident produsă de îngrijorarea că schimburile între oameni cu vederi diferite ar putea conduce la rătăciri ale credinţei. Nu există nicio curiozitate privind căile "necredinciosului". Tot ceea ce sunt ceilalţi este întruparea greşelii.

Bineînţeles mulţi musulmani – incluzând aici şi mulţi specialişti în religie – au dezbătut natura şariei, sau a legii religioase islamice. În ultimele două secole, se pot identifica distinşi erudiţi islamici, care au angajat cu seriozitate idei din afara islamului. În secolul al nouăsprezecelea, Sayyid Ahman Khan din India şi Muhammad'Abduh din Egipt au căutat amândoi să dezvolte viziunile musulmane ale modernităţii. Mai recent, Mahmud Muhammad Taha din Sudan, Tariq Ramadan din Europa şi Khaled Abou El-Fadl din Satele Unite şi-au

dezvoltat poziţiile în dialog cu lumea nemusulmană. Aceşti gânditori musulmani sunt foarte diferiţi între ei, dar - de pe poziţii mai largi în cadrul grupului scolasticilor musulmani anteriori lui al-Zawahiri - fiecare dintre ei provoacă concepţiile fundamentaliste ale şariei.[4] Ahmet al-Tayeb, preşedintele lui Al-Azhar, cea mai veche universitate musulmană din lume (de fapt, cea mai veche universitate) l-a poftit pe arhiepiscopul de Canterbury să vorbească din amvonul său. Şi a apus, "Dumnezeu a creat diferite popoare. Dacă ar fi vrut să creeze un singur *ummah*, El ar fi făcut-o, dar El a ales să le facă diferite, până la ziua Reînvierii. Fiecare musulman trebuie să înţeleagă pe deplin acest principiu. O relaţie bazată pe conflict este ineficientă."[5] Atâta timp cât ei cred totuşi că există ceva de discutat, silogismul lui al-Zawahiri decretează că toţi aceşti oameni sunt "necredincioşi".

Este inutil, cred eu, pentru noi care nu suntem musulmani, să ne pronunţăm asupra a ce este islamul real şi ce este islamul sintetic; tot aşa cum ar fi de lipsit de sens pentru al-Zawahiri să aprecieze, să spunem, dacă contracepţia sau pedeapsa capitală sunt compatibile cu creştinismul. Depinde de aceia care doresc să navigheze sub stindardul creştinismului sau al islamului, cum vor determina (şi să explice, dacă o doresc) ce înseamnă lozincile lor. Ce este lupta lor. Dar printre cei care îşi spun musulmani există mai mulţi exponenţi toleranţi şi au existat şi vremuri mai tolerante. Adevărul istoric este acela că au existat societăţi care îşi spuneau musulmane şi care practicau toleranţa (inclusiv în vremurile de la începuturi, de sub comanda Profetului însuşi). Prin urmare este încurajator, cel puţin pentru un cosmopolit, faptul că există acum multe voci musulmane ce opinează în favoarea toleranţei şi argumentează acest lucru din interiorul tradiţiilor interpretative ale islamului.

De Eid al-Fatr, cu familia Safi

Eu nu am fost crescut ca musulman, dar am crescut printre musulmani. Înţelegerea mea pentru islam începe, deci, cu amintiri de familie; şi, precum atâtea amintiri din copilărie, punerea în scenă este cea din jurul mesei familiei. Pe când eram copil, mergeam adesea în vizită la verii noştri musulmani, familia Safi, pentru că cina şi mâncarea (dar şi compania) erau întodeauna ceva aşteptat cu nerăbdare. Dar aştepatam cu nerăbdare în mod special sărbătoarea de Eid al-Fitr, sărbătoare ce începe în ultima zi a Ramadanului, odată ce apunea soarele. Ramadanul este o lună de postire pe durata fiecărei zi lumină. În perioada în care postesc, musulmanii îşi reamintesc de originile Coranului, despre care ei cred că a fost dat Profetului Muhammad de către Dumnezeu, începând cu această a noua lună din calendarul musulman. Între răsăritul şi apusului soarelui, musulmanii pioşi nu mănâncă şi nu beau nimic. Mulţi dintre ei merg la moschee pentru a asculta Sfântul Coran. Apoi, seara, se adună pentru o cină cu familia, pentru a întrerupe postul de peste zi. În ultima zi a lunii, la festivalul de Eid, are loc ultimă, grandioasă serbare; apogeul celebrării, sfârşitul postului.

Tanti Grace, verişoara tatălui meu, supraveghea gătitul. S-a întâmplat ca ea să fie creştină, şi nici măcar nu era din Asante, ci din Fanti, de pe coastă. Ea s-a căsătorit cu Unchiul Aviv, un om de afaceri libanez, care se stabilise în Kumasi cu mulţi ani în urmă şi a învăţat să gătească la perfecţie mâncare libaneză – aşa cum gătea şi mâncărurile ganeze. Aveam de mâncare fasole hummus şi salată tabbouleh, pită cu fasole falafel şi vinete baba ghanoush, kibbeh şi *loubia*, urmate de delicioasele dulciuri din aluaturi, fructe proaspete şi cafea tare, neagră şi dulce.

Adoram mâncărurile făcute de Tanti Grace. În mod special mai târziu în copilăria mea, după ce fusesem trimis la un o școală engleză cu internat, am descoperit că eram ultimul care mai mânca așezat jos în fața unei farfurii, cu Unchiul Aviv lângă mine, mai adăugând ușor încă un kibbeh – pateurile ovale din carne de oaie și *burghul* – sau punându-mi cu lingura în farfurie încă puțină mazăre verde în sos de roșii, adică *loubia*. Până la urmă, dându-mă bătut, îi spuneam că nu mai pot mânca nimic. La internat am fost învățat că trebuie să mănânci tot ce ți se servea. (După patruzeci de ani de-atunci, tot îmi amintesc cum am petrecut la școală într-o zi o jumătate de oră chinuitoare după masa de prânz, în timp ce guvernanta mă obliga să termin niște carne de vacă fiartă, grăsoasă.) În tradiția gastronomică a unchiului Aviv – o generoasă tradiție arabă, în care ospitalitatea era centrală – musafirul era socotit satisfăcut numai atunci când lasă ceva în farfurie. Mi-a luat ceva timp ca să înțeleg ceva din aceste două sisteme diferite de etichetă, dar până la urmă am învățat că, dacă voiam să evit senzația inconfortabilă de a fi plin, trebuia să încalc obiceiurile din țara mamei mele când mâncam cu unchiul din Liban.

Dacă am fi trăit în America, bănuiesc că la un moment dat ar fi părut necesar să ni se explice nouă, verișorilor creștini, semnificația Ramadamului. Dar noi eram în Ghana, o țară unde creștinii, musulmanii și cei ce respectau religiile tradiționale trăiau unii alături de alții, acceptând fiecare modurile diferite ale celorlalți, fără să exprime prea multă curiozitate în legătură cu acestea. În timpul Ramadanului, Tanti Grace mergea duminicile la biserică, așa cum mergea în mod obișnuit. Verii noștri veneau și ei la noi de Craciun. Eu posteam în timpul Ramadanului pe tot parcursul copilăriei mele, dar am aflat ce însemna acesta numai când am citit ceva pentru mine însumi despre el, când eram adult.

Însuşi Mohamed, potrivit Coranului, a avut relații de prietenie cu evreii şi cu creştinii din Arabia (şi când i-a înfruntat, nu a fost pentru chestiuni de credință). Se pare că el considera Coranul ca pe o revelație specială a arabilor dintr-unul Dumnezeu, care a făcut înțelegerea cu copiii lui Israel şi l-a trimis pe lisus creştinilor. (Asta a fost cu mai bine de o mie de de ani înainte ca Biserica Romano-Catolică – în enciclica "Nostra Aetate" a Papei Paul al VI-lea – să fi declarat că ea privea "cu sinceră reverență acele moduri de conduită şi de viață, acele precepte şi învățături care, deşi diferite în multe privințe de cele pe care biserica le ține şi le mărturiseşte, indiferent de acestea, reflectă adesea o rază din acel Adevăr care îi iluminează pe toți oameni.") Coranul spune,

> Fii curtenitor atunci când ai o dispută cu Poporul Cărții, cu excepția acelora dintre ei care fac rău. Şi spune: "Noi credem în acelea care vi s-au arătat vouă. Dumnezeul nostru şi Dumnezeul vostru e Unul. Lui ne supunem."

El mai spune de asemenea, "Nu va fi nicio obligare întru religie"[6]

Nu numai Coranul, dar şi practicile Profetului, aşa cum sunt ele prezentate în Ahadith, nu cer convertirea lui Ahl al-Kitab, Poporul Cărții (aşa cum numeşte Coranul pe evrei, creştini şi zoroaştri). Începând cu secolul al şaptelea d.Hr., califii de la începuturi, succesorii lui Mahomed la cârmuirea imperiului musulman, care a explodat dincolo de marginile Arabiei în timpul primului secol al islamului, au luat sub protectoratul lor întinsele comunități de creştini şi de evrei, pe care le cuceriseră, fără să le ceară şi convertirea; în Persia, unde ei nu au găsit evrei sau creştini, ci zoroaştrii, ei şi-au prezentat aceiaşi curtoazie față de această tradiție mai veche. Când Akbar a

cârmuit peste Imperiul său Musulman din India de Nord, a practicat față de tradițiile indiene locale toleranța pe care califii de la începuturi o arătaseră față de Poporul Cărții. El a construit temple hinduse și a încurajat dialogul dintre învățații tuturor religiilor, inclusiv cei sikh, budiști, jainiști, la un loc cu evreii, cu zoroastrii, cu diferitele secte ale creștinilor și, cu diferitele tradiții ale islamului..

Nu cunoștem nimic din toate astea când eram tânăr. Știam doar că unchiul meu Aviv era un musulman pios și că era tolerant și blând. El provenea dintr-o țară divizată de separatiștii religioși: printre musulmani, existau atât suniții, cât și comunitățile șiite, divizate mai departe în alaviți, ismailiți, șiiții celor doisprezece imami și druzii; printre creștini, existau catolicii romani, armeni și sirieni, apoi ortodocșii greci, armeni și sirieni, caldeenii, maroniții și o varietate mare de alte denominații protestante. Unchiul Aviv, totuși, părea să fie în mod egal deschis față de oamenii de toate credințele. Poate că asta l-a făcut un musulman rău, după standardele unora dintre cei mai zgomotoși predicatori de azi ai islamului, dar tot asta l-a făcut tipic pentru mulți alți musulmani din rândurile multor națiuni și timpuri diferite. Întradevăr, Unchiul Aviv simțit neîndoios că forma lui de islam, întrepătruns cu obiceiurile și practicile de unde crescuse, era o credință mult mai bogată, mai susținătoare, decât abstracțiunile subțiri ale habotnicilor fără rădăcini și individualiști ai neofundamentalismului. Și revin, nu e dreptul meu să o spun. Totuși, deși musulmanii asemenea lui sunt mai puțin vindicativi decât cei habotnici, este corect să riști să spui că sunt mai numeroși.

Micile plutoane

Dacă cosmopolitismul este universalitatea plus diferența, după cum spune un slogan, atunci există posibilitatea

unui alt fel de duşman, unul care respinge universitatea în totalitate. "Nu toată lumea contează" ar putea fi sloganul lor. Adevărul este că oricare ar fi fost poziţia în trecut, cei mai mulţi dintre oamenii care o spun acum, nu o şi cred. Bernard Williams a scris în *Etica şi limitele filosofiei* că "moralitatea" – în sensul de norme care sunt în mod universal obligatorii – " nu este o invenţie a filosofilor. Este atitudinea noastră mentală sau, în mod incoerent, parte din atitudinea mentală a aproape tuturor oamenilor"[7] O parte din ceea ce a vrut el să spună este că cei mai mulţi oameni cred că au anumite obligaţii care sunt, ca să folosesc termenul său, inevitabile. Şi o astfel de obligaţie inevitabilă este aceasta: când faci ceva care face rău alcuiva, trebuie să fii în stare să justifici acea faptă. Aceia despre care credem că pretind că nu toată lumea contează – naziştii, rasiştii, şovinii de un soi sau altul – nu se mulţumesc prin a spune "Acei oameni nu contează". Ei îţi vor spune şi de ce. Evreii ne distrug naţiunea. Oamenii de culoare sunt inferiori. Populaţiile tutsi sunt nişte gândaci. Astecii sunt duşmanii credinţei. Nu atât că ei nu contează; ci este vorba de faptul că ei şi-*au câştigat* ura noastră sau dispreţul. Ei merită ceea ce le facem.

Asta se întâmplă când încerci să expui motivele. Pus în mod special, în faţa unui public care include şi pe unii care tu pretinzi că nu conteaza, simţi nevoia unor explicaţii, chiar şi faţă de ei, privind motivul pentru care ai de gând să le faci ceea ce vrei să nu ţi se facă ţie. Odată pornit de la ideea apărării naţiei (rasei, sau tribului tău), vei fi dornic să explici că poporul tău este în frunte pentru că aşa este bine, chiar şi pentru cei de care abuzezi. Aşa-numiţii realişti ai relaţiilor internaţionale spun deseori că politica noastră externă ar trebui să urmărească numai interesele noastre naţionale. Vorbele lor *sună* ca şi cum ar susţine că nimeni nu contează în afara propriilor noştri concetăţeni. Dar dacă îi întrebi dacă socotesc că ar trebui să ne angajăm într-un genocid, în cazul în care ar fi

în interesul nostru naţional, în mod firesc ei ar nega faptul că aceasta *ar putea* fi în interesul nostru naţional, întrucât interesul nostru naţional este intim legat de anumite valori. La acest răspuns, eu spun, "Buun. Atunci una dintre valorile noastre este aceea că alţi oameni contează cel puţin suficient de mult ca noi să nu trebuiască să îi ucidem, doar pentru că aceasta ne aranjează." Edmund Burke, acel mare apărător al localului, este adeseori citat spunând "a iubi micul pluton de care aparţinem în societate este cel dintîi principiu (sâmburele ideii) al afecţiunii publice". Dar şi aici, judecata pe care a oferit-o a apelat la consideraţiile universale: "Este prima legătură dintr-o serie prin care noi purcedem către dragostea pentru ţara noastră şi pentru omenire."[8]

Eu nu pretind că motivul oferit de oameni pentru a ignora interesele străinilor chiar *explică* de ce uneori oamenii se tratează unii pe alţii atât de rău. (Aşa cum am spus-o deja, eu nu cred că este vorba de cum funcţionează raţiunea morală). Şi, bineînţeles, nu cred că aceste raţiuni *justifică* relele purtări. Odată ce ai pornit să oferi justificări pentru ignorarea intereselor altora, raţionamentul în sine te va împinge în mod firesc spre universalitate. Un motiv oferă temeiul pentru a gândi, a simţi, sau a face ceva. Şi nu este un temei pentru mine, dacă nu este şi pentru tine. Dacă cineva crede că un grup de oameni realmente nu contează, va presupune că aceşti oameni sunt în afara cercului acelora cărora li se datorează justificările. (Acesta este unul dintre argumentele pentru care ţi-e mai uşor să gândeşti că animalele nu contează, decât să gândeşti că oamenii nu contează: animalele nu ne pot întreba de ce le abuzăm). Totuşi, dacă unii oamenii cred într-adevăr că alţii oameni nu contează, există un singur lucru de făcut: încearcă să-i faci să se răzgândească, iar dacă dai greş, asigura-te că ei nu-şi vor putea pune ideile în aplicare.

Adevărata provocare pentru cosmopolitism nu este atât credința că alți oameni nu contează deloc ci că ei nu contează foarte mult. Este uşor să găseşti acceptarea ideii că noi avem *nişte* obligații față de străini. Nu putem să le facem nişte lucruri teribile. Poate, dacă situația lor devine complet intolerabilă şi putem face ceva la un cost rezonabil, am putea chiar să avem o datorie de a interveni. Poate că ar trebui să stopăm genocidul, să intervenim unde există foamete în masă, sau un mare dezastru natural. Dar oare trebuie ca noi să facem mai mult decât atât? Iată unde un accept facil începe să ne dea dureri de cap.

Am mai spus-o, în numele idealului cosmopolit, că avem obligații față de străini. A venit vremea, în încheiere, să spun mai multe despre aceste obligații.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL 10

BUNĂTATE FAȚĂ DE STRĂINI

Uciderea mandarinului

În *Père Goriot* de Balzac, există o scenă în care Eugène Rastignac, un tânăr chinuit de ambiții sociale și lipsit de mijloacele de susținere necesare, vorbește cu un prieten, student la medicină, despre o chestiune pe care el o atribuie (în mod greșit, după cum se vede) lui Rousseau:

> "Îți amintești pasajul unde el întreabă cititorul ce ar face acesta dacă ar putea să se îmbogățească prin ucidere unui bătrân mandarin din China, doar dorindu-și acest lucru, fără a o șterge din Paris?"
> "Da".
>
> "Ei, bine?"
> "Ptiu! Păi eu sunt la al treizeci și treilea mandarin."
> "Nu glumi cu așa ceva. De-adevăratelea. Dacă ți s-ar dovedi că lucrul ar fi posibil și că un dat din cap afirmativ ar fi de-ajuns, ai face-o?"[1]

Întrebarea lui Rastignac este splendid de filosofică. Cine, dacă nu un filosof, ar plasa crima magică într-unul din talerele balanței și un milion de louiși de aur în celălalt? Și, de fapt, deși Rousseau nu pare să fi pus această întrebare, Balzac ar fi putut fi inspirat de un pasaj dintr-un alt eminent filosof, scoțianul Adam Smith. În *Teoria sentimentelor morale* (1759) el scrie într-un mod memorabil despre limitările imaginației morale.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Argumentarea lui Smith începe cu un cutremur de pământ imaginar, care înghite "marele imperiu al Chinei". Cu siguranță, un "om al umanității din Europa" ar fi mişcat până la îndurerare de ştirile despre acest eveniment şi va reflecta asupra însemnătății melancolice al acestuia, şi poate chiar asupra efectelor asupra comerțului mondial. Totuşi, spune Smith, odată ce ar fi avut astfel de sentimente şi ar fi isprăvit cu acele reflecții, acel om s-ar reîntoarce, netulburat, la viața sa obişnuită. "Cele mai frivole dezastre care ar putea da peste el însuşi ar putea produce o tulburare mult mai reală," scria Smith, şi apoi continuă,

> Dacă ar fi să-şi piardă degetul mic mâine, nu ar dormi la noapte; dar, dat fiind că el nu i-a văzut niciodată pe acei oameni, va sforăi în cea mai mare siguranță peste ruinele a milioane de semeni de-ai lui... În consecință, pentru a împiedica această ridicolă întâmplare nefericită asupra sa, oare un om al umanității ar fi dispus să sacrifice viețile a sute de milioane de semeni de-ai săi, dat fiind că el nu i-a văzut niciodată? Natura umană rămâne uimită de oroare la gândul acesta, iar lumea, în cea mai mare depravare şi corupție, nu a produs niciodată un astfel de ticălos ca cel ce ar fi capabil să o întrețină. Dar ce schimbă aceste lucruri?

Cum de se poate, se întreabă acesta, că "sentimentele noastre pasive" pot fi atât de egoiste, în vreme ce "principiile noastre active" sunt atât de generoase? "Nu este oare vorba de puterea slabă a umanității, nu este vorba de acea mică scânteiere de bunevoință pe care Natura a aprins-o în inima omenească, care este astfel capabilă să contraatace cele mai puternice impulsuri ale dragostei de sine," concluzionează el. "Este vorba de o putere mai mare, un motiv mult mai penetrant, care se auto-exercită în astfel de ocazii. Este rațiunea, principiul, conştiința, locuitorul din piept, omul din interiorul nostru, marele judecător şi arbitru al conduitei noastre."[2]

Smith se întreabă dacă contra unui mic beneficiu ne-am mulțumi să contemplăm cum este făcut un mare rău: Rastignac ne-a făcut să ne întrebăm dacă n-am face şi noi un rău ceva mai mic, pentru un beneficiu foarte mare. Prin inversarea exemplelor, Balzac s-a mutat de la o explorare a psihologiei morale, care era țelul lui Smith, la o chestiune de moralitate de bază. Am face bine să le ținem minte pe amândouă. Dacă ar fi ca noi să ne dozăm eforturile pentru întărirea sentimentelor noastre, am sacrifica oare o sută de milioane de vieți, pentru a ne salva degetul mic (speculația lui Smith); iar dacă am face acest lucru (acesta este corolarul lui Rastignac), cu siguranță că am sacrifica o singură viață, de undeva, de departe, pentru a câştiga o mare avere. Cunoaştem faptul că mor în fiecare zi mandarini: ce impact are această cunoştere asupra sentimentelor noastre? Faptul că în acest caz–test este vorba de China presupune că, pentru cei din zone apropiate, raționamentul s-ar putea să nu funcționeze. Un scoțian ar răspunde probabil la distrugerea unui conațional de-al său nu cu rațiune, ci cu patimă. El nu are nevoie de justificare. Boul care a fost împuns este al lui.

Dacă porneşti cu acest gând, te vei întreba absolul firesc dacă o concepție cosmopolită despre ceea ce le datorăm străinilor e posibil să ne reamintească o abstracție grandilocventă. "Cosmopolitismul este o angajare etică largă pentru a extinde realitățile noastre concrete spre includerea unor "altora" îndepărtați şi generalizați, care, ni se spune, sunt vecinii noştri mondiali", a scris Robert Sibley. "Ideea ar putea să-ți aducă vreo fețișoară-breloc din puf, dar asta nu e ceva pentru care ai pleca de bună voie la război".[3] Ceea ce este presupus aici este că judecata morală cosmopolită cere ca noi să simțim pentru toți oamenii din lume ceea ce simțim pentru vecinii noştri de acasă (o tărie a simțământului care este poate exagerat de către sugestia că pentru ei, cel puțin,

ne-am risca viețile). Nu putem fi intimi cu miliarde de oameni; ergo, nu putem să facem o judecată cosmopolită. Dar, aşa cum a constata Adam Smith, pentru a spune că avem obligații față de străini nu înseamnă a cere ca ei să aibă aceeaşi înțelegere asupra simpatiilor noastre ca şi apropiații noştri sau cei dragi nouă. Mai bine am începe cu recunoaşterea faptului că ei nu au aceeaşi înțelegere.

A lua în serios răspunsul lui Smith, necesită acceptarea ca nici cosmopolitismul nostru să nu formuleze cerințe psihologice imposibile. Scepticismul lui Robert Sibley este un răspuns firesc, cred eu, la unele dintre cererile pe care cosmopoliții morali le-au făcut recent. Deci cât de mult datorăm noi în realitate străinilor?

Iazul puțin adânc

Iată răspunsul cuiva. "Pentru a te purta într-un fel care nu este chiar foarte rău, o persoană care o duce bine, ca ține şi ca mine, trebuie să contribuie la grupurile de eficiență în domeniul vieții, precum OXFAM şi UNICEF, cu o mare parte din banii si proprietatea de care dispune, şi cu cea mai mare parte din ceea ce i se va ivi în viitorul previzibil": aceasta este argumentarea filozofului Peter Unger într-o carte intitulată provocator *Trăind super şi lăsându-i pe alții să moară.*[4]

Eu am scurtat-o şi am trecut la subiect. Dar filozofii au apărăt o astfel de vedere în detalii apreciabile. Unul dintre punctele de plecare ale lui Unger este o faimoasă analogie oferită de filosoful Peter Singer, "Dacă trec cu pasul printr-un iaz puțin adâncă şi văd că un copil se îneacă în acesta, ar trebui să mă bag în apă şi să scot copilul de-acolo," scria Singer. "Aceasta va însemna să-mi murdăresc hainele de noroi, dar este lipsit de importanță,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de vreme ce moartea unui copil se presupune că ar fi un lucru foarte rău".[5] Iar Unger dezvoltă cazuri similare, pentru a ne concentra intuițiile. Să presupunem că ai petrecut o mare parte din timpul și din mijloacele tale limitate pentru restaurarea unui Mercedes sedan de epocă pentru a-i îmbunătăți prețul, acordând o deosebită atenție tapițeriei din piele, și treci pe lângă un drumeț cu laba piciorului rănită destul de serios. Deși vătămarea nu-i amenință viața, acesta își va pierde piciorul dacă nu-l iei să-l duci la spital. În jur nu mai e nimeni. Nu-i așa că ai face asta, chiar dacă rana lui sângerândă îți va strica scaunul din piele? Apoi să presupunem că ai primit un plic de la UNICEF care îți cere o donație pentru treizeci de copii dintr-o țară străină; dacă nu trimiți o sută de dolari, aceștia vor muri. Aruncarea cu nepăsare a plicului la gunoi este, într-un mod asemănător, imorală.

Dar, bineînțeles, dacă treaba cu prima sută de dolari pe care ai putea-o da este adevărată, atunci este adevărată și pentru următoarea sută de dolari pe care ai putea s-o dai. De aceea Unger concluzionează că "este foarte greșit să nu trimiți celor de la UNICEF și OXFAM, cât de repede posibil, aproape întraga ta avuție lumească".[6] O să trebuiască să lichidezi toate bunurile și să-ți golești cutiile de valori până ce te vei convinge în fine că faptul de a se pierde o sută de dolari a fost mai rău decât moartea a treizeci de puști. Robert Sibley este în spatele cameri, scuturându-și capul îndreptățit, nevenindu-i să creadă. Ce nu a mers bine?

Permite-mi să fac mai întai o mică, dar importantă precizare. Toată această discuție despre mandarini și copii străini poate să ducă la impresia că paradoxul lui Unger este o problemă specială pentru cosmopoliți. Dar nu este așa. Dă uitării copiii Africii sau Asiei care mor de foame, dacă poți. Oriunde ai locui în Occident, vor exista vieți de copii care trebuie în propria ta țară salvate.

Aceştia sunt mai puțini decât ceilalți, iar ca să-l salvezi pe fiecare dintre ei te va costa mai mult: dar, trebuie oare ca reacția ta față de copilul care stă să se înece să depindă de costul costumului tău? Mai sunt de asemenea – mai trebuie să o menționez, oare? – adulți pe care nu i-ai lăsa nici pe ei în baltă să moară. Ai putea dărui unora dintre ei o viață mai lungă, vieți pe care aceştia şi le doresc, dacă le plăteşti facturile medicale. Dacă trăieşti într-o zonă dintr-un oraş metropolă, o să găseşti uşor asemenea oameni pe aproape; ei sunt vecinii tăi. Ar trebui să-ți dai cea mai mare parte din bani pentru a-i ajuta? Filosofi precum Unger şi Singer ar spune că da...sau, cel puțin, ar face-o, dacă nu s-ar gândi că nevoile copiilor care mor de foame în alte locuri sunt mai urgente. Problema cu argumentul folosit nu este că susține faptul că că avem incredibile obligații față de străini; problema este că el pretinde că avem incredibile obligații. Indiferent ce anume nu a funcționat, nu poți da vina pe noi, cosmopoliții.

Cum face Unger să ne scoată de unde ne aflăm şi să ne ducă unde vrea el să fim? Începe cu acel copil pe cale să se înece. Nicio persoană decentă nu va dori să tragă concluzia că faptul că nu îmi murdăresc pantalonii de noroi justifică faptul de a abandona copilul, nici chiar dacă costumul meu era din mohair croit de mână, la Savil Row. Dar, ca să ajungi undeva cu această judecată despre un caz în speță, trebuie să tragi o concluzie morală; şi să spui clar că va depinde exact de această concluzie morală cât de departe vei putea ajunge. Cele mai extreme declarații ale lui Unger cer atât trasarea unui principiu general, cât şi emiterea unor presupuneri empirice puternice. Eu cred că atât principiul, cât şi presupunerile sunt greşite.

Iată un principiu care face legătura între copilul pe cale să se înece şi concluziile pe care le-am citat mai sus.

Dacă poți împiedica ca ceva rău să aibă loc, cu prețul unui lucru mai puțin rău, atunci trebuie să-l faci.

La prima vedere se pare că nu există îndoieli că acest principiu, pe care îl voi numi principiul Singer din moment ce se foloseşte de argumentele lui Peter Singer – are drept consecință că tu ar trebui să-l salvezi pe copilul pe cale să se înece.[7] Înecul copilului este rău; murdărirea costumului tău e ceva mai puțin rău. Le iau de bune pe toate acestea. Dar oare reacția noastră morală față de copilul pe cale să se înece implică întradevăr renunțarea la toată avuția noastră lumească?

Principiul Singer îți cere să împiedici ca lucrurile rele să aibă loc, dacă prețul este ceva mai puțin decât îngrozitor de mare. La o reflecție, totuşi, nu este clar dacă principiul înțelege clar cazul de înec. Salvarea copilului poate împiedica ceva rău; dar *ne*-salvarea lui poate împiedica, atât cât ştim noi, ceva şi mai rău. Oricum, nu ar trebui să fiu ocupat cu salvarea acelor sute de mii de copii care mor de foame? Şi nu ar trebui ca vânzarea costumului meu să adune câteva sute de dolari? Şi nu ar însemna că dacă mi-l stric nu aş mai putea să fac rost de acei dolari? Principiul spune că, dacă puştiul acesta trebuie să se înece ca eu să îmi salvez costumul pentru a-l putea vinde ca să pot salva, să spunem, nouăzeci de alți copii, atunci aşa să fie; deşi în egală măsură îmi lasă libertatea de a lăsa nouăzeci de copii să moară, dacă eu pot găsi de împiedicat ceva şi mai rău. În ceea ce-l priveşte pe acel drumeț cu piciorul sângerând, acesta pur şi simplu nu are noroc: de ce să diminuez valoarea de revânzare a maşinii, dat fiind tot binele din lume pe care îl putem face cu aceşti bani? Aparenta moderație a principiului ascunde o cerință puternică: e pur şi simplu un fel de-a spune că ar trebui să faci maximum ce poți pentru a minimaliza cantitatea de rău din lume. Nu am

idee cum aş putea face asta. Dar nu există niciun motiv să cred că trimiţând un cec generos pentru UNICEF ar implica ruinarea mea financiară. Există obligatoriu posibilitatea să fie cel puţin un lucru pe care îl pot face cu banii mei, care să producă mai mult bine. Problema este să-mi dau seama care este acela.

Partea mai importantă este bineînţeles faptul că autoconvingerea noastră de a salva copilul, prin ea însăşi nu ne spune *de ce* ar trebui să facem aşa. Deja am argumentat că intuiţiile nostre morale sunt adesea mult mai nedăunătoare decât principiile la care apelăm pentru explicarea acestora. Există nenumărate principii care te-ar face să salvezi copilul pe cale să se înece fără justificarea imixtiunii tale. Iată unul dintre ele:

> Dacă eşti persoana cel mai bine plasată pentru a împiedica ca ceva într-adevăr îngrozitor de rău să se întâmple, şi dacă nu te va costa prea mult să faci acest lucru, atunci fă-l.

Acest principiu – despre care sunt înclinat momentan, să cred că este corect – pur şi simplu nu are consecinţele radicale ale principiului Singer. Eu nu sunt în mod special pe cea mai bună poziţie pentru a salva copiii despre care UNICEF mi-a vorbit. Şi chiar dacă aş fi, a renunţa la aproape toate mijloacele mele mi-ar reduce radical calitatea vieţii. Poate că acest principiu sugerează ca Bill Gates să dea milioane pentru a-i salva pe bieţii copii din întreaga lume de la moarte. Dar, dacă stai să te gândeşti, deja el face acest lucru.

Acest principiu – pe care eu îl numesc principiul urgenţei – este unul de nivel mai jos, despre care cred însă că e destul de plauzibil. Nu m-ar mira, totuşi, dacă nişte filosofi ar veni cu un caz unde principiul urgenţei să dea ceea ce eu am considerat a fi răspunsul greşit. Asta deoarece ca să-ţi dai seama care sunt principiile morale,

aşa cum o privire negrăbită asupra istoriei filosofiei morale îţi va arăta, e lucru *greu*. Am vorbit adesea în această carte despre valori, în parte pentru că eu cred că e mai uşor să identifici valorile decât să identifici principiile fără excepţii. Un motiv pentru care viaţa este plină de decizii grele este exact acela că nu e uşor să identifici principii precum cel al lui Singer, care au ca ţel să îţi spună ce ai de făcut. (Chiar principiul Singer îţi spune ce să faci numai dacă poţi reduce toate valorile la contribuţia acestora la răul din lume, ceea ce este o acţiune de care eu mă îndoiesc foarte mult.) Un alt motiv este că adesea ne este neclar efectul a ceea ce facem.

Pe de altă parte, multe decizii *nu sunt* atât de grele, deoarece ceva din cunoaşterea noastră morală cea mai fermă este legat de cazuri deosebite. Nu am nicio îndoială că ar trebui să-l salvez pe copil de la înec şi să îmi distrug costumul. (În mod ciudat, statele americane diferă între ele în ceea ce priveşte considerarea acestei cerinţe ca fiind sau nu una legală.) Există multe argumente pe care le-aş putea da în apărarea acestui punct de vedere, în special pentru cineva care ar fi foarte convins că e liber să îl lase pe copil să se înece. Dar sunt mai puţin sigur pe cele mai multe din aceste argumente decât sunt sigur că aş salva acest copil.

Nevoi de bază

Principiul urgenţei poate suna bine sau nu, dar el nu îmi spune nimic despre ce ar trebui să fac când UNICEF-ul îmi trimite o cerere pentru nişte bani. Eu cred că un cosmopolit care consideră că fiecare fiinţă umană contează, nu poate fi satisfăcut cu acest lucru. Deci haideţi să pornim cu acel fel de miez al ideilor morale, care sunt din ce în ce mai articulate cu concepţiile noastre despre drepturile omeneşti de bază.[8] Oamenii au

nevoi – de sănătate, de hrană, de adăpost, de învățământ – pe care noi trebuie să le satisfacem, pentru ca aceştia să ducă o viață decentă. Există anumite opțiuni pe care ei ar trebui să le aibă: să caute satisfacția sexuală cu parteneri care consimt; să aibă copii, dacă îşi doresc acest lucru; să se mute dintr-un loc în altul; să-şi exprime şi să-şi împărtăşească ideile; să ajute la gestionarea societăților lor; să-şi exercite imaginațiile. (Acestea sunt opțiuni. Oamenii ar trebui de asemenea să fie liberi să nu şi le exercite.) Există obstacole în calea unei vieți mai bune, care nu ar trebui impuse oamenilor: durerea inutilă, disprețul nejustificat, mutilarea corpurilor lor. Pentru a recunoaşte că, acolo unde e posibil, toată lumea este îndreptățită să aibă toate nevoile de bază satisfăcute, să îşi exercite anumite capacități umane şi să fie protejați de anumite vătămări, nu înseamnă totuşi să prescriem şi modul în care toate aceste lucruri urmează să fie asigurate. Dar, dacă accepți că asemenea nevoi de bază ar trebui să fie satisfăcute, pentru care obligații ți-ai asuma răspunderea? Doresc să ofer în continuare şi unele constrângeri, pentru a formula un răspuns acceptabil.

În primul rând, mecanismul primar pentru asigurarea acestor îndreptățiri rămâne la nivelul stat-națiune. Există câțiva cosmopoliți politici care spun că vor un guvern al lumii. Dar cosmopolitismul pe care eu îl apăr prețuieşte o întreagă varietate de aranjamente politice, cu condiția, bineînțeles, ca fiecare stat să garanteze fiecărui individ ceea ce acesta merită. Un stat global ar avea cel puțin trei probleme evidente. Ar putea foarte uşor să acumuleze o putere incontrolabilă, pe care ar putea-o folosi la a face rău; ar putea adesea să nu fie receptiv la nevoile locale; şi aproape în mod sigur ar reduce varietatea de experiențe instituționale din care noi toți am avea de învățat. Acceptând statul-națiune înseamnă să acceptăm că avem o responsabilitate specială față de propria noastră viață şi justiție; dar va

trebui totuşi să jucăm un rol şi în asigurarea faptului că toate statele respectă drepturile şi satisfac nevoile cetățenilor acestora. Dacă acestea nu o pot face, atunci noi toți – prin națiunile noastre, dacă vor fi de acord, şi împotriva lor, dacă nu vor fi de acord – vom împărți această obligație colectivă de a le schimba; iar dacă motivul pentru care acestea dau greş față de cetățenii lor este faptul că nu au resursele respective, asigurarea resurselor poate fi o parte din obligația colectivă. Aceasta este şi ea o angajare cosmopolită la fel de fundamentală.

Dar, în al doilea rând, obligația noastră nu este de a duce întreaga povară singuri. Fiecare dintre noi trebuie să ne aducem partea noastră de contribuție; dar nu e cu putință să ni se ceară să facem mai mult. Aceasta ar însemna o constrângere, oricât de incipientă ar fi ea, pe care teoreticienii lazului puțin adânc nu o respectă. Principiul Singer pur şi simplu nu începe să capteze subtilitatea adevăratului nostru gând moral. O poveste a unui filosof diferit, aceea oferită de Richard W. Miller, pune punctul pe i. Un adult cade ca plumbul de la o fereastră de la etajul zece, iar tu, de pe trotuarul de dedesubt, stii că nu poți salva viața acelei persoane amortizându-i căderea. Dacă ai face-o totuşi, mai mult ca sigur că ți-ai rupe ceva oase, care s-ar vindeca, poate cu dureri şi la modul imperfect, după o perioadă de câteva luni. (Să presupunem că ştii toate acestea, pentru că eşti chirurg ortoped). Lui Miller îi este clar că tu îți poți aduce "contribuția ta corectă la a face din lume un loc mai bun, în timp ce refuzi această şansă de a îmbunătăți lumea."[9] Devreme ce moartea pe care nu ai reuşi să o împiedici e ceva cu mult mai rău decât nişte luni de suferință, principiul Singer, bineînțeles, spune exact opusul. Gândirea noastră morală obişnuită face nişte deosebiri pe care principiul nu le sesizează.

Acum eu sunt de acord că nu este uşor să specifici care ar fi contribuția noastră corectă, şi în special, cum ar

putea această să fie afectată de neglijențele altora. Să presupunem că aveam un plan pentru a garanta tututor lucrurile de bază la care au dreptul. Să spunem că numim contribuția mea cu care sunt dator – să zicem că ar fi plătită sub forma unei taxe de dezvoltare – obligația mea de bază. Chiar dacă am putea face pe toată lumea să fie de acord cu virtuțile planului, și chiar dacă am putea determina modul în care fiecare dintre noi, în funcție de resursele noastre, ar trebui să ne aducem contribuția corectă, putem să fim destul de siguri că unii oameni nu își vor aduce această contribuție. Asta înseamnă că încă vor exista unele drepturi neacordate. Care este obligația acelora care deja și-au îndeplinit obligația lor de bază? Este destul de simplu să spui, "Eu știu că există și drepturi ce nu au fost acordate, dar eu mi-am îndeplinit rolul meu". De fapt, drepturile neacordate sunt încă neacordate, și ele rămân în contiuare tot drepturi.

În al treilea rând, indiferent care ne sunt obligațiile de bază, ele trebuie să fie corespunzătoare cu ființa noastră, așa cum am spus la început, și părtinitoare cu cei apropiați nouă: față de familia noastră, față de prietenii noștri, de națiunile noastre; față de multe grupuri care apelează la noi prin identitățile noastre, alese sau nealese; și, bineînțeles, față de noi înșine. Indiferent care ar fi obligațiile mele de bază față de săracii din locuri mai îndepărtate, ele nu pot fi suficiente, cred eu, pentru a surclasa grijile mele față de familia mea, de prietenii mei, de țara mea; și nici nu poate un argument care spune că fiecare viață contează să îmi ceară mie să fiu indiferent la faptul că una dintre aceste vieți este a mea. Această constrângere este o alta față de care teoreticienii lazului puțin adânc sunt indiferenți. Ei gândesc că este atât de important să eviți lucrurile rele din viața altora, încât ar trebui să dorești să accepți pentru noi înșine, pentru familiile noastra și pentru prietenii noștri niște vieți care cu greu ar mai merita trăite. Această a treia constrângere

interacţionează, cred eu, cu îngrijorarea pe care am exprimat-o în legătură cu cea de-a doua. Pentru că dacă mulţi oameni din lume nu îşi aduc propria contribuţie – şi e clar ca nu şi-o aduc – mie îmi pare că nu mi se poate cere să îmi deraiez viaţa pentru a prelua eu lipsa de acţiune.

Permiteţi-mi să mai adaug o restricţie generală finală. Orice răspuns plauzibil la întrebarea despre ce anume datorăm noi celorlalţi, va trebui să ţină cont de multe valori; nicio poveste sensibilă despre obligaţiile noastre faţă de străini nu poate ignora diversitatea lucrurilor care contează în viaţa omenească. Cosmopoliţii, mai mult decât oricine altcineva, cunosc acest lucru. Imaginaţi-vă un cenuşiu guvern totalitar, cu un excelent program de sănătate prenatal. După "o revoluţie de catifea", o vibrantă democraţie scoate capul şi libertatea domneşte. Dar poate că deoarece sistemul de sănătate este un pic câş (sau pentru că unele mame în devenire îşi exercită nou câştigatul lor drept de a fuma şi a bea), rata mortalităţii este un pic mai mare. Majoritatea oamenilor încă ar mai susţine cu entuziasm revoluţia de catifea. Credem că moartea unui copil este un lucru rău; dar e clar că nu credem că este singurul lucru care contează. Acesta este parţial motivul pentru care copilul din iaz nu se potriveşte cu complexitatea reală a gândirii noastre.

Cum ar fi lumea dacă oamenii şi-ar cheltui întotdeauna banii lor pentru a trata dizenteria în Lumea a Treia şi nu ar cheltui şi pe un bilet la operă (sau pe o donaţie pe plan local, pentru o companie de teatru, o galerie, o orchestră simfonică, o bibliotecă, sau pe ce mai e pe-acolo?) Ei bine, probabil că ar fi vorba de un loc plat şi trist. Nu-i nevoie să spui – aşa cum te-ar invita Unger să o faci – că vieţile copiilor pe care i-ai fi putut salva valorau chiar mai puţin decât o seară petrecută de tine la un balet. Acel răspuns presupune că există într-adevăr un singur lucru care contează: că toate valorile sunt

măsurabile într-o singură valută subțirică a bunătății și a răutății. A fost cumplit de greșit că sclavii au fost munciți până la moarte construind piramidele – sau, la o adică, la construcția Statelor Unite – dar nu este, prin urmare, teribil că acele monumente, sau această națiune există. Nu toate valorile au o singură măsură. Dacă fondatorii acestei națiuni au avut de-a face numai cu cele mai urgente probleme morale pe care le aveau de înfruntat – și haideți să presupunem că a fost vorba într-adevăr de sclavie – aceștia cu siguranță că nu ar mai fi pus în mișcare marșul lent al progresului politic, cultural și moral, cu asalturile și retragerile sale, cu care americanii se mândresc. Ai dori mai de grabă să trăiești într-o lume în care singurul lucru de care oricui i-a păsat vreodată a fost doar să salveze vieți?

Decizii, decizii

Eu îmi dau seama că unora ceea ce tocmai am spus pare șocant. Am apărat ideea de a merge la operă, în vreme ce copiii aceia erau pe moarte, copii care ar putea fi salvați cu prețul biletului meu de intrare. Este, poate, aproape la fel de anti-intuitiv să spui acest lucru cât este să spui, împreună cu Unger, că ar trebui să sacrificăm aproape orice altceva ce noi prețuim pentru a-i salva pe săraci. Deci țineți minte, în vreme ce voi mergeți la operă, alții cheltuiesc și ei bani: bani care pot să-i salveze pe aceiași copii. Nu aveți niciun fel de legătură cu moartea lor, așa cum ai fi avut dacă ignorai principiul urgenței. Și nici nu înseamnă că ați dorit moartea mandarinilor. Voi nu ucideți pe nimeni ducându-vă la operă. Parte din strategia argumentului lui Unger este de a ne convinge că a nu interveni la salvarea cuiva pentru că avem altceva care merită făcut este

echivalentul moral cu a-l ucide pe acel om, în numele acelor alte valori. Ar trebui să ne opunem acestei ecuații.

Dar, argumentele lazului puțin adânc ridică mai multe preocupări empirice, la care, așa cum am promis, mă reîntorc acum. Considerăm cerința factuală că UNICEF poate salva viețile a treizeci de copii contra a 100 $. Ce înseamnă acest lucru? Nu înseamnă, bineînțeles, că poți să-i menții în viață pentru totdeauna. Parte din motivul pentru care UNICEF sau OXFAM – ambele niște organizații bine conduse și pline de oameni bine intenționați, care fac mult bine – continuă să trimită acele scrisori este că ei trebuie să salveze aceiași copii iar și iar. Tu trimiți cecul. Chiar dacă, *prin imposibil*, banilor tăi ar putea să li se dea de urmă într-un anume sat din Bangladesh, rehidratându-i exact pe acei treizeci de copii, care altfel ar fi murit de dizenterie, tu nu aduci prin urmare o serioasă contribuție la adevărata îmbunătățire a șanselor de viață a acestora. Moartea nu este singurul lucru care contează. Ceea ce contează este o viață decentă. Iar dacă lucrul pentru care tu îi salvezi reprezintă doar încă o lună, sau încă un an, sau încă un deceniu de oribile suferințe, ai făcut tu oare cea mai bună alegere de utilizare a banilor? Chiar așa, ai făcut tu într-adevăr lumea mai puțin rea?

Asta nu e pentru a critica anumitele organizații pe care Unger a ales să le slăvească. Eu sunt sigur că ele și alte organizații ca ele, fac mult bine veritabil pe un termen lung. Dar, răspunzând la criza unei copile pe moarte, pentru că fragilul ei corp cu poate absorbi fluidele mai rapid decât ies aceastea din ea, nu înseamnă că o salvezi întradevăr, dacă mâine ea va mânca aceiași hrană proastă, va bea aceiași apă infestată și dacă va locui într-o țară cu un același guvern incompetent; dacă politicile economice ale guvernului continuă să blocheze adevărata dezvoltare a familiei ei și a comunității ei; și dacă țara ei este încă încătușată în

sărăcie, în parte deoarece guvernul nostru a impus tarife pe unele dintre exporturile lor pentru a proteja fabricanții americani cu un foarte bine organiat grup de lobby la Washington, în timp ce Uniunea Europeană păstrează slujbele pentru oamenii ei, prin plasarea de contingente pe importurile de la alții.

Un veritabil răspuns cosmopolit începe prin a-ți păsa cât să încerci să înțelegi *de ce* este acel copil pe moarte. Cosmopolitismul este despre inteligență și curiozitate, la fel de bine ca și angajamentul. El îți cere să cunoști politicile pe care eu le-aș fi susținut, pentru că ele protejează slujbele din statul meu, sau din regiunea mea și sunt o parte din răspuns. El implică să vezi nu numai un corp în suferință, ci și o viață omenească irosită.

Odată ce începi să te gândești la fapte – care joacă un mare rol în argumentele lui Singer, dar mai degrabă unul mic în cele ale lui Unger – dilemele despre intervenție proliferează. Există, pentru a începe cu acestea, probleme de sincronizare. Dacă Bill Gates ar fi urmat sfatul lui Peter Unger când avea vreo douăzeci de ani, nu ar fi fost astăzi în poziția de a putea da miliarde pentru cauzele bune. El bineînțeles că nu știa că va fi miliardar. (Se gândea el că ar putea fi, fără îndoială, ăsta e felul în care sunt întreprinzătorii; dar nu o *știa*.) Unul dintre lucrurile pentru care este bună bogăția este pentru că aceasta generează mai multă bogăție. Aș putea probabil face mai mult bine mai târziu, economisind acum banii și investindu-i. Dar asta ar însemna mai puține cheltuieli acum; mai puțin oameni – unii dintre ei din cele mai sărace țări din lume – ar câștiga ceva dolari prin fabricarea de bunuri și prin furnizarea de servicii pentru care eu plătesc. Întradevăr, dacă toți americanii și toți europenii ar înceta să mai cumpere bunuri de larg consum, rezultatul ar fi apropape cu siguranță un colaps al economiei globale. Venitul guvernului din taxe ar scădea, iar asistența pentru dezvoltare a guvernului s-ar

prăbuşi împreună cu venitul. Dat fiind rolul consumului în conducerea economiei americane, crearea de bogăție pe care să o impoziteze guvernul SUA în scopul de a plăti, printre altele, şi pentru dezvoltarea asistenției, ar trebui să fii un economist destul de bun pentru a-ți da seama dacă Singer avea dreptate.

Odată ce iei în serios adevăratele provocări puse de către sărăcia globală, trebuie să vii cu înțelegeri ale problemelor grele legate de modul în care banii sunt cel mai bine cheltuiți. Date fiind rezultatele, cei mai mulți dintre economiştii pentru dezvoltare ar fi de acord că mare parte din miile de miliarde de dolari ca ajutor pentru străinătate dintre 1950 şi 1995 nu au fost bine cheltuiți. De fapt, multe dintre țările cele mai sărace din lume şi-au văzut veniturile *prăbuşindu-se* în acea perioadă.[10] Ăsta nu e, totuşi, un motiv pentru a renunța. Este un motiv pentru a încerca să înțelegem ce nu a mers bine – în special în locuri, precum Botswana, unde ajutoarele întradevăr au fost de folos – şi să ne reapucăm de aceste sarcini.

Există unele întrebări ce încă mai pot apărea, întrebări care au de-a face cu progresele tehnologice. Să luăm de exemplu SIDA în Africa. Ar trebui oare să investim din greu în distribuirea medicamentelor antiretrovirale pentru a prelungi viața celor care trăiesc acum având HIV/SIDA? Sau prioritară ar trebui să fie cercetarea pentru un vaccin, în speranța de a preveni sau de a slăbi intensitatea viitoarelor infecții? Vom dori să investim în infrastructuri pentru îngrijirea sănătății, pentru ape mai curate, pentru educație, pentru apă la modul general, pentru clinici şi drumuri care să ajungă la ele – dar care dintre ele ar trebui să capete statutul de prioritar? Şi dacă reuşim să construim drumuri, care îi vor ajuta pe doctori şi pe asistente să ajungă la clinici, vor avea aceştia resursele, nu doar banii, dar şi oamenii cu pregătire, pentru a le menține? Parte din ceea ce înseamnă posibilitatea ca o economie să fie subdezvoltată, aşa

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cum obişnuiam să-i spunem, este existenţa unor limitări în rapiditatea de a putea absorbi capital.

În anii din urmă, oamenii de ştiinţă din domeniul social au recunoscut din ce în ce mai mult că o constrângere crucială este formată de slaba guvernare şi de instituţiile sărace. Deţinătorul premiului Nobel pentru economie, Amartya Sen, a arătat în mod execelent că, în timp ce foametea poate fi declanşată de către natură – secetă, invazie de lăcuste – aceasta nu se întâmplă şi în democraţii. Potrivit unui studiu recent făcut de economiştii Craig Burnside şi David Dollar, asistenţa pentru străinătate a ajutat la dezvoltare şi a redus săracia – dar numai în ţări cu politici decente.[11] Deţinerea instituţiilor şi a pământului, care adesea se leagă şi cu asumările culturale, care pot fi greu de schimbat, sunt uneori la rădăcina sărăciei de la sate. În Asante, pământul este deţinut de către şefii locali "mandatari" pentru popor. Pentru a-mi fertiliza, a-mi însămânţa şi a-mi cultiva pământul, s-ar putea să am nevoie de un împrumut. Dar dacă eu îmi lucrez pământul după placul şefului, cum pot eu să asigur restituirea datoriei? Reglarea titlului poate necesita reforma în legea funciară, stabilirea unui registru funciar de încredere şi a face posibil ca tribunalele să devină mai eficiente şi mai puţin corupte. Ştiu, bunii mei cititori, că voi veţi da bani ca să trimiteţi hrană copiilor ce mor de foame. Aţi plăti şi pentru promovarea reformei în planurile şi execuţia politicilor funciare, care să ajute la menţinerea în sărăcie a familiilor acestor copii?

Eu nu aduc ca argument – nu cred că o fac – că ar trebui să ne luăm cu mâinile de cap de disperare. Şi nici nu cred că din cauză că ajutoarele trimise în trecut nu au ridicat standardul de viaţă într-o mare parte din Africa ar trebui să abandonăm încercările noastre de a fi de ajutor. Nu suntem în pericolul de a fi excesiv de generoşi; într-adevăr, cei mai mulţi dintre noi nu sunt în pericolul de a satisface ceea ce eu numeam obligaţiile noastre de

bază. Dar ceea ce se doreşte, aşa cum Adam Smith ar fi anticipat-o, este exerciţiul raţiunii, nu doar al exploziei de sentimente. Contribuţiile pentru acte de caritate date imediat după tzunami-ul de la Craciunul anului 2004 au fost remarcabile şi încurajatoare; dar alte două milioane de oameni mor în fiecare an de malarie; 240.000 mor în fiecare lună de SIDA; 136.000 de diaree.[12] Iar economiştii cu o minte practică, precum Jeffrey Sachs, pornind de la date reale, au produs nişte argumente care un adunat şi au orchestrat foarte bine eforturile de a mai îndulci sărăcia din Lumea a Treia şi care au mari şanse de succes. Ele dovedesc ca incorecte ipotezelor defetiste obişnuite. Prea mulţi oameni, de exemplu, sunt din reflex malthusieni, îngrijoraţi de faptul că salvarea copiilor ce mor de foame nu poate avea ca rezultat decât mai mulţi adulţi înfometaţi. Dar asta depinde de modul în care o faci. Dacă salvezi copii prin crearea de oportunităţi pentru părinţii acestora şi astfel ridici nivelul total de bani ce intră, atunci, o afirmă istoria, rata fertilităţii până la urmă scade. Pe de altă parte, dacă "salvezi" copiii prin pomparea economiei locale cu cereale gratuite şi scoţându-i din afaceri pe fermierii locali – cum ar putea aceştia să concureze cu lucrurile gratuite? – atunci într-adevăr poţi face mai mult rău decât bine.

Ajutorul pentru străinatate al guvernului SUA a fost în 2003 cu puţin peste 16 miliarde $; ajutorul american din surse private pentru ţările cu venituri joase a fost în acelaşi an de cel puţin 6,3 miliarde $.[13] Bugetul american pentru asistenţă pentru dezvoltare este cel mai mare din lume. Ca procentaj din produsul intern brut, însă, este în coada naţiunilor donatoare de bani. Multe dintre ţările sărace plătesc mai mult Statelor Unite în serviciile pentru datorii decât primesc ele ca asistenţă; în schimb, o mare parte din aceea asistenţă abia ia forma reliefului datoriilor. Numai o mică fracţiune din asistenţa americană pentru străinătate este îndreptată în mod special pentru

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ajutorarea celor extrem de săraci. Aceste cifre, totuşi, acoperă alte lucruri mai bune sau mai rele, pe care America le face. De exemplu, pe partea de debite, tarifele SUA le costă mai mult pe țările afectate mai serios de tzunami în 2004 – aproximativ 1,8 miliarde $ - decât ceea ce vor primi prin caritate de la SUA, deşi în general politicile comerciale americane pentru țările în curs de dezvoltare sunt mult mai bune decât acelea din Europa sau Japonia.[14] (James Wolfensohn, fostul preşedinte al Băncii Mondiale, a subliniat odată că "o vacă europeană medie trăieşte cu o subvenție zilnică de 2,5$, în vreme ce trei miliarde de oameni trăiesc din mai puțin de 2$ pe zi"). Pe partea de credite, America admite mai mulți emigranți decât Japonia şi Europa, iar aceşti emigranți trimit acasă zeci de miliarde în cecuri, creând, cel puțin în mod potențial, o bază de economisiri pentru capital şi pentru dezvoltare. Din nou pe partea de debite, Statele Unite, totuşi, satisfac nevoile sănătății – în special pentru acei americani săraci – cu ajutorul unei migrări intelectuale de medici şi asistente (educați, de obicei, pe cheltuială publică), proveniți din locuri precum India, Pakistan, Ghana, Nigeria şi Jamaica, unde e o nevoie disperată de aceste cadre.

Când îți cheltuieşti dolarii tăi – sau euro, sau lirele tale – nu e aşa că merită să cheltuieşti şi ceva timp întrebându-te dacă ei sunt cheltuiți în mod inteligent? Indiferent de cât de mult vei cheltui, nu contează ca niciun ban să nu fi fost risipit? Parte din necazul cu concentrarea lui Peter Unger asupra copiilor care mor de foame este că blochează gândirea asupra complexității problemelor pe care le au în față oamenii săraci din întreaga lume. Întreabă la OXFAM şi UNICEF dacă ei cred că tot ce contează este să-i menții pe copii în viață încă un pic.

Juxtapunerea infuziei de bani din Occident în sărăcia din Lumea a Treia poate duce uneori la faptul că

activiştii vor vedea interacțiunea dintre bani şi sărăcie legate în mod cauzal într-un fel de drum în linie dreaptă, ca şi cum ei sunt săraci pentru că noi suntem bogați. Deci merită să ne aducem aminte că sărăcia este de departe mai puțin predominantă astăzi decât era cu un secol în urmă. Din 1950 încoace, speranța de viață şi rata de alfabetizare în lumea în curs de dezvoltare au crescut foarte spectaculos. În 1990, vreo 375 de milioane de oameni din China trăiau în ceea ce Banca Modială numeşte "sărăcie extremă", cu un venit de mai puțin de un dolar pe zi. Până în anul 2001, această cifră a scăzut cu mai bine de 160 de milioane de oameni, deşi totalul populației a continuat să crească. Numărul de oameni din Asia de Sud care trăiesc într-o sărăcie extremă a scăzut cu zecile de milioane. Dar Africa a fost lăsată în urmă, şi tocmai ea este cea care prezintă acum cele mai mari probleme pentru specialiştii noştri pentru dezvoltare – şi pentru simțământul nostru de obligații globale.

Prin gândirea asupra politicilor comerciale, a politicilor de imigrație, şi a politicilor de ajutorare, prin deciderea ramurilor industriale care să primească subvenționări în țară, a guvernelor din străinătate care să fie sprijinite şi înarmate, politicienii din țările cele mai bogate ale lumii în mod firesc răspund celor mai multe dintre nevoile acelora care i-au ales. Dar ar trebui să răspundă şi aspirațiilor cetățenilor lor. Iar atitudinea Americii față de asistența pentru străinătate este un lucru complicat. În sondaje, americanul este în stare să spună că prea mult este dat altora; iar apoi va propune ca suma respectivă să fie micşorată, să spunem, la doar 5 la sută din bugetul federal. (Asta înseamnă de zece ori mai mult decât au alocat de fapt Statele Unite în 2005). Cu câteva decenii în urmă, marele economist pentru dezvoltare Alfred O. Hirschman, într-o lucrare scrisă împreună cu Richard M. Brid, a făcut o propunere frapantă. Să presupunem că ai permis contribuabililor să

specifice ca o anumită sumă din ceea ce ei au platit (până la 5 la sută, au sugerat economiştii), să fie destinată pentru contribuțiile de ajutor pentru străinătate, trimise unui Fond Mondial pentru Dezvoltare. Propunerea a suferit diferite cosmetizări, dar, au recunoscut ei, unul dintre rezultate ar fi acesta: "am avea, pentru prima oară, o indicare concretă a modului în care multor oameni din Statele Unite le pasă suficient de fondul pentru ajutor pentru străinătate ca să redirecționeze ceva din dolarii lor plătiți pe taxe. Presupunerea noastră inițială este că mai mult ajutor înseamnă un lucru bun. Această propunere ne-ar permite, dacă nu cumva şi altceva, măcar să ştim câți oameni ar fi de acord cu noi".[15]

Aşa cum spuneam, nu ştiu exact care sunt obligațiile de bază ale fiecărui american sau ale fiecărei ființe omeneşti. Cu câțiva ani în urmă, ONU s-a reunit la o întrunire la nivel înalt din Moterrey, Mexic, unde lideri de pretutindeni au discutat căile specifice de a mai uşura întrucâtva sărăcia ascuțită care afectează o şesime din populația lumii. Nu e nevoie de spus că țelurile anunțate, specificate în "înțelegerea de la Monterrey" nu au fost atinse – a cădea de acord asupra locului unde vrei să ajungi nu te şi duce acolo – dar aceasta a fost o adevărată conversație cosmopolită despre o chestiune de îngrijorare cosmopolită centrală. Este important ca aceste gen de discuții să continue; este chiar şi mai important ca ele să nu rămână doar la nivel de conversație. Pentru că, dacă există oameni ce nu posedă îndreptățirile lor de bază – şi aceştia sunt cu miliardele – ştim că, în mod colectiv, noi nu ne îndeplinim obligațiile. Teoreticienii lazului puțin adânc se înşeală în ceea ce priveşte lucrurile pe care le datorăm. Şi au cu siguranță dreptate să insite că datorăm ceva mai mult.

Puşi în fața unor cerințe imposibile, este posibil ca noi să ne luăm cu mâinile de cap îngroziți. Dar obligațiile pe care le avem nu sunt monstruoase sau iraționale. Ele

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nu ne cer să ne abandonăm viața proprie. Ele atrag după sine, așa cum a văzut Adam Smith, o minte limpede, nu un eroism. Jeffrey Sachs argumenta că în douăzeci de ani, la un preț de aproximativ 150 miliarde $ pe an, putem eradica sărăcia extremă – sărăcia care ucide oameni și care golește viețile de sens. Nu știu dacă cifrele sunt corecte, și nici dacă propunerile sale detaliate sunt corecte. Dar, dacă el are măcar pe jumătate dreptate, cele mai bogate dintre națiuni pot salva laolaltă irosirea de vieți ale celor mai sărace dintre ființele omenești, prin cheltuirea în comun a mai puțin de o treime din ceea ce Statele Unite cheltuiesc singure în fiecare an pentru apărare; spus altfel, am putea ridica banii la apoximativ 45 de cenți pe zi pentru fiecare cetățean din Uniunea Europeană, Statele Unite, Canada și Japonia, ceea ce este un pic mai mult decât o treime din ceea ce norvegianul obișnuit deja plătește. Norvegianul obișnuit nu este de trei ori mai bogat decât cetățeanul obișnuit din lumea industrializată.[16] Dacă acceptăm provocarea cosmopolită, vom spune reprezentantilor noștri din parlament că vrem ca ei să-și amintească și de acei străini. Nu pentru că noi suntem mișcați de suferințele acestora – suntem sau nu suntem – ci pentru că suntem receptivi la ceea ce Adam Smith numea "rațiune, principiu, consecință, locuitorul din pieptul nostru". Oamenii din națiunile bogate pot face mai mult. Aceasta este o cerință a moralității simple. Dar este și una care va rezona mult mai pe larg dacă facem din civilizația noastră una mai cosmopolită.

Și, ca legat de asta, să nu te las prea mult în suspans, și prietenul lui Rastignac a fost condus tot de locuitorul din pieptul său. "Fir-ar să fie", a spus el, după ce s-a gândit până ce i s-au încruntat sprâncenele. "Am ajuns la concluzia că trebuie să rămână în viață chinezul."

Mulțumirile autorului

Mulțumiri lui Skip Gates că m-a invitat să scriu această carte şi pentru prietenia lui de mulți ani. De asemenea, mulțumiri lui Josh Cohen şi Martha Nussbaum, care m-au făcut să încep să mă gândesc la cosmopolitismul filosofic cu nişte ani în urmă. Conversațiile cu Mark Johnston, Steve Macedo, Gil Harman, Peter Singer şi John Haidt mi-au influențat gândirea în anumite etape cruciale (deşi niciunul dintre ei, din păcate, nu poate fi făcut răspunzător pentru ceea ce am făcut eu cu ideile lor). Le sunt foarte recunoscător tututor celor de la Norton, în special lui Bob Weil, pentru că a fost un editor răbdător, rapid în gândire şi de mare ajutor, lui Roby Harrington, în special pentru ajutorul dat cu conceptul original, şi Elenei Chung, pentru grafica supracoperții. Mulțumiri lui Karen Dalton pentru că ne-a condus pe copertă la Tiepolo. Aş dori de asemenea să le mulțumesc şi surorilor mele şi cumnaților mei, pentru că mi-au făcut cunoştință cu Namibia, Nigeria şi Norvegia şi pentru o multime de alte lucruri; şi verilor mei din toată lumea, pentru că m-au învățat, de-a lungul deceniilor, depre locurile pe care le cunoşteau.

Ca întotdeauna, pentru aceasta, ca pentru toate lucrurile mele, cea mai mare datorie o am față de partenerul meu Henry Finder, *sine qua non*.

Mulțumirile mele către mama mea sunt deja exprimate pe pagina cu dedicații; dar nu pot să mă abțin să nu spun o istorioară despre motivul pentru care mie îmi pare atât de mult că acestă carte este cartea ei. Mama s-a mutat în Ghana în 1955. Când tatăl meu a murit în 1990, oamenii o tot întrebau când o să se întoarcă acasă.

"Dar *sunt* acasă", spunea ea întotdeauna. Apoi i-a venit o idee. A mers la birourile Consiliului Orăşenesc şi a cumpărat un mic petic de pământ lângă cel unde tatăl meu era înmormântat şi l-a acoperit cu o placă de beton; doar ca să fie sigură că nimeni altcineva nu va fi înmormântat acolo înaintea ei. Acum, când cineva o mai întreabă asta, ea le spune, "Am locul meu de înmormântare aici, în Kumasi". Acum când scriu aceste vorbe, cu cincizeci de ani mai târziu după ce mama mea s-a mutat din Anglia, ea încă este acasă în Kumasi.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NOTES

Introduction

1. Galaţieni 3:28. Pentru citatele din Biblie am folosit versiunea Regelui James, cu excepţia Pentateuc-ului, unde am folosit traducerea modernă, mai puternică a lui Robert Alter, *The Five Books of Moses* (New York: Norton, 2004)
2. Cristoph Martin Wieland, "Das Geheimniß des Kosmopolitenordens," *Teutscher Merkur*, August 1788, p.107 (Acolo unde se face referire la o singură sursă, care nu este în engleză, traducerea îmi aparţine)
3. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, vol. 16 din *Oeuvres complètes de Voltaire* (Paris, L'Imprimerie de la Societé Litteraire-Typographique, 1784), p.241. Voltaire vorbeşte aici în mod specific despre Orient, mai ales despre China şi India, dar cu siguranţă că nu l-ar fi deranjat o aplicare mai generală a termenului.
4. George Eliot, *Daniel Deronda* (Londra: Penguin, 1995), pp.745, 661-62, 183.
5. Cicero, *De officiis* 1.50.

Capitolul 1. Oglinda sfărâmată

1. *The Romance of Isabel Lady Burton*, editată de W.H. Wilkins, vol.2 (New York: Dodd Mead, 1897), p.712
2. Homer, *The Odyssey*, trad. Robert Fitzgerald (New York: Farrar, Straus şi Giroux, 1998), p.55
3. Herodot, *The Histories*, trad. Aubrey de Sélincourt, rev. John Maricola (Londra: Penguin, 1996), pp.12, 14
4. Richard F. Burton, *To the Gold Coast for Gold* (Londra: Chatto şi Windus, 1883), p.59
5. *Blackwood's Edinburgh Magazine* 83 (Februarie 1858): 222; (Martie 1858): 276, 289; (Februarie 1858): 220
6. Richard F. Burton, *The City of the Saints and across the Rocky Mountains to California* (New York: Harper and Brothers, 1862), pp. 38, 152, 36, 446, 404-10.

Capitolul 2. Fuga din pozitivism

1. Herodot, *The Histories*, trad. Aubrey de Sélincourt, rev. John Maricola (Londra: Penguin, 1996), p. 169

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2. "Hadji Murat," în Lev Tolstoy, *Master and Man and Other Stories*, trad. Paul Foote (Londra: Penguin, 1977), p. 240
3. William G. Sumner, *Folkways* (Boston: Atheneum Press, 1907), p. 331
4. Melville J. Herskovits, *Cultural Relativism* (New York: Random House, 1973), p. 56

Capitolul 4. Neînțelegeri morale

1. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994)
2. Vezi Paul Rozin, "Food is Fundamental, Fun, Frightening and Far-reaching," *Social Research* 66 (1999): 9 – 30. Îi sunt recunoscător lui John Haidt pentru discuția avută asupra acestor probleme.
3. Levitic 18:22 si 20:13
4. Menstruația: Levitic 15:19-28. Ejacularea masculină: Levitc 15:16-18
5. Levitic 17:11-13. Într-o notă de subsol (p.618), Alter sugerează la ce se referă de fapt această explicație. La interdicția insăşi din versul anterior.
6. H.L.A. Hart a introdus ideea de "structura deschisă" în discuțiile despre jurisprudență din *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1997), cap.6. El a împrumutat ideea de structură deschisă de la F. Waismann care considera că structura deschisă este o caracteristică ireductibilă a limbii. Exemplul regulamentului privind accesul vehiculelor în parc îi aparține lui Hart; vezi articolul său "Positivism and the Separation of Law and Morals," *Harvard Law Review* 71 (1958): 593-629.
7. W.B.Gallie, "Essentially Contested Priciples", *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956): 169
8. Charles L. Black Jr., *Capital Punishment: The Inevitability of Caprice and Mistake*, ediția a doua (New York: Norton, 1981) .

Capitolul 5. Primordialitatea practicii

1. Cass R. Sunstein, "Incompletely Theorized Agreements," *Harvard Law Review*108 (1995): 1733-72
2. Joseph Appiah, *Joe Appiah: The Autobiography of an African Patriot* (New York: Praeger, 1990), p.22
3. Am atribuit această plângere ca venind din partea unui musulman. Dar adevărul este că o poți auzi de asemenea şi de la ne-musulmani în multe locuri. Este mai puțin probabil să o auzi în partea ne-musulmană a Africii pentru că acolo, în general (după cum a remarcat Amartya Sen), femeile au un loc mai puțin inegal

în viața publică. Vezi Jean Drèze şi Amartya Sen, *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989)

Capitolul 6. Străini imaginary

1. Brent Berlin şi Paul Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* (Berkeley: University of California Press, 1969)
2. Donald Brown, *Human Universals* (Boston: McGraw-Hill, 1991)

Capitolul 7. Contaminare cosmopolită

1. John Stuart Mill, *On Liberty*, în *Essays on Politics and Society*, ed. John M. Robson, vol. 18 din *The Collected Works of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), p. 270.
2. Citat în Larry Strelitz, "Where the Global Meets the Local: Media Studies and the Myth of Cultural Homogenization," *Transnational Broadcasting Studies*, nr. 6 (Primăvară/Vară 2001), http://www.tbsjournal.com/Archives/Spring01/strelitz.html.
3. Ien Ang, *Watching "Dallas": Soap Opera and the Melodramatic Imagination* (Londra: Methuen, 1985); Tamar Liebes şi Elihu Katz, *The Export of Meaning: Cross-cultural Readings of Dallas* (New York: Oxford University Press, 1990); John Sinclair, Elizabeth Jacka şi Stuart Cunningham, ed., *New Patterns in Global television: Peripheral Vision* (New York: Oxford University Press, 1996); Rob Nixon, *Homelands, Harlem and Hollywood: South African Culture and the World Beyond* (New York: Routledge, 1994); Strelitz, "Where the Global Meets the Local."
4. Vezi J.D. Straubhaar, "Beyond Media Imperialism: Asymmetrical Interdependence and Cultural proximity," *Critical Studies in Mass Communications 8* (1991): 39-59
5. Citatele studentului Zulu Sipho sunt luate din Larry Strelitz *Where the Global Meets the Local: South African Youth and TheirExperience of the Global Media* (PhD Thesis, Rhodes University, 2003), pp.137-41.
6. Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991* (Londra: Granta Books, 1991), p. 394.

Capitolul 8. A cui e, totuşi, cultura asta?

1. Ivor Wilks, *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975). Istoria statului Asante în secolul al nouăsprezecelea are mult de-a face cu războaiele şi tratatele cu Marea Britanie.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Jaful oraşului Kumasi de către Sir Garnet Wolseley a avut drept scop restabilirea dominaţiei britanice în regiune; deşi adevărul este că el a intrat în Kumasi, fără a întâmpina rezistenţă, pe 14 februarie, 1874, şi a fost nevoit să se retragă două zile mai târziu pentru că trebuia să-şi ducă oamenii bolnavi şi răniţi înapoi în siguranţa oferită de colonia de pe Coasta de Aur. Expediţia din 1895-96, la care a luat parte Baden-Powell, avea ca scop întărirea aşezării din 1874 şi să stabilească suveranitatea britanică asupra Asante prin forţarea abdicării regelui. În cele din urmă Britanicii au exilat o serie de lideri politici, precum Asantehene, în Seychelle, insule îndepărtate din mijlocul Oceanului Indian ca să facă dificilă comunicarea dintre ei şi popoarele lor. Prempeh I s-a întors în colonia de pe Coasta de Aur ca simplu cetăţean în 1924 şi i s-a permis să-ţi reia titlul ca Kumasehene – câţiva ani mai târziu. Doar în 1935 i s-a permis succesorului său, Osei Agyeman Prempeh II (stră-unchiul meu prin alianţă) să-ţi reia titlul de Asantehene, regele Asante.

2. Datorez mult prezentării generale convingătoare (şi cosmopolită!) a dezvoltării legii internaţionale relevante din ziarul clasic a lui John Henry Merryman "Two Ways of Thinking about Cultural Property," *American Journal of International Law* 80, nr. 4, (octombrie 1986): 831-53
3. James Cuno, "U.S. Art Musems and Cultural Property," *Connecticut Journal of International Law* 16 (primăvara 2001): 189-96
4. Michael F. Brown, "Can Culture Be Copyrighted?" *Current Anthropology* 39, nr. 2 (aprilie 1998): 203
5. Lawrence Lessing, *Free Culture: How Big Media Uses Technology and the Law to Lock Down Culture and Control Creativity* (New York: Penguin Press, 2004).
6. Merryman, "Two Ways of Thinking," p. 852.
7. Citatele din *Daily Telegraph*, *Times* (Londra), şi *New York Herald*, precum şi informaţiile despre Osei Bonsu, sunt toate luate din Wilks *Asante in the Nineteenth Century*, pp.200-201

Capitolul 9. Anti-cosmopoliţii

1. Oliver Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 25. Deşi publicată în Statele Unite, cartea foloseşte (în mare parte) ortografia britanică. Spre beneficiul cititorului am americanizat-o în mod tacit.
2. *Ibid.* p. 149

3. Jeffrey Gettleman cu David M. Halbfinger, "Suspect in '96 Olympic Bombing and 3 Other Attacks Is Caught," *New York Times*, June 1, 2003, p.1.
4. Pentru Sayyid Ahmad Khan vezi eseul lui Javed Majeed din *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond* (Londra: I.B.Tauris, 2000); pentru Taha vezi eseul lui Mohamed Mahmoud; sunt referiri la Muhammad'Abduh peste tot în carte. Vezi Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2003); Khaled Abou El-Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002).
5. Vezi interviul Raniei Al Malky din *Egypt Today*, 26, nr. 2 (februarie 2005).
6. *The Koran*, trad. N.J. Dawood (Londra: Penguin, 2002) 29:46, 2:256.
7. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 174
8. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J.C.D. Clark (Stanford: Stanford University Press, 2001), p. 202.

Capitolul 10. Bunătate față de străini

1. Honoré de Balzac, *Père Goriot* (Paris: Éditions Garniers Frères, 1961), pp.154-55. (O notă de subsol în această ediție sugerează că Balzac a preluat povestea mandarinului de la Chateaubriand, care în mod sigur îl cunoştea pe Smith.)
2. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p.157. Capitolul este intitulat "Despre Influența şi Autoritatea Conştiinței."
3. Robert Sibley, "Globalization and the Meaning of Canadian Life," *Canadian Review of Books*, 28, nr. 8-9 (iarna 2000)
4. Peter Unger, *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 56
5. Peter Singer, "Famine, Affluence and Morality," *Philosophy and Public Affairs*, 1, nr. 3 (primăvara 1972): 231.
6. Unger, *Living High* p. 143
7. Formularea lui Singer este aceasta: "dacă îți stă în putere să împiedici ca ceva rău să se întâmple, fără a sacrifica nimic de o importanță morală comparabilă, din punct de vedere moral ar trebui s-o facem. Prin 'fără a sacrifica nimic de o importanță morală comparabilă' vreau să spun fără a cauza ca ceva la fel de rău să se întâmple, sau a face ceva ce e rău în sine, sau a eşua în a promova un bun moral, comparabil ca semnificație cu lucrul rău pe care îl putem împiedica." Singer, "Famine," p. 231.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

8. Sunt atras de modul de a defini la ceea ce avem dreptul, care se regăseşte la Martha C. Nussbaum, "Human Capabilities" la Martha C. Nussbaum şi Jonathan Glover, ed. *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 72. Pentru mai multe opere în acest sens vezi Martha C. Nussbaum şi Amartya Sen, ed., *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1993)
9. Richard W. Miller, "Cosmopolit Respect and Patriotic Concern," *Philosophy and Public Affairs* 27 (1998): 209
10. George Easterly, *The Elusive Quest of Growth: Economists' Adventures and Misadventures in the Tropics* (Cambridge: MIT Press, 2001).
11. Craig Burnside şi David Dollar, "Aid, Policies, and Growth" (World Bank Policy Research Working Paper Nr. 569252, Iunie 1997), http://ssrn.com/abstract=569252.
12. David R. Francis, "U.S. Foreign Aid: Do Americans Give Enough?" *Christian Science Monitor,* 6 ianuarie, 2005
13. Steven Radelet, "Think Again: Foreign Aid," Postat pe situl web al revistei *Foreign Policy* în februarie 2005, http: //www.foreignpolicy.com/story/files/story2773.php.
14. Radelet, *ibid.,* arată că ajutorul promis de către SUA de 350 milioane de dolari este minimalizat de cele 1,8 miliarde de dolari din taxe pe care le percepe din importurile doar din Indonezia, Sri Lanka, Tailanda şi India.
15. Albert O. Hirschman, cu Richard M. Bird, *Foreign Aid: A Critique and a Proposal,* Princeton Essays in International Finance, nr. 69 (iulie 1968), retipărit în Hirschman, *A Bias for Hope: Essays on Development and Latin America* (New Haven: Yale University Press, 1971), p. 224.
16. Francis, "U.S. Foreign Aid."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cât de reale sunt valorile? Despre ce vorbim când discutăm despre deosebiri? Există vreo variantă a dreptului relativist? Când se ciocnesc morala şi bunele maniere? Poate fi cultura "posedată"? Ce datorăm noi străinilor în virtutea umanităţii pe care o împărtăşim cu ei? Iată mănunchiul de întrebări căruia Kwame Anthony Appiah va încerca să îi găsească un răspuns. Autorul cu nume, viaţă şi educaţie cosmopolite apără, folosind deseori o tonalitate subiectivă, obiectivitatea valorilor şi acel "adevăr" care i se pare cel mai important: există unele principii care sunt, sau ar trebui să fie, universale, tot aşa cum există o mulţime de valori care sunt, şi trebuie să fie, locale.

Gabriel Andreescu

EDITURA ANDRECO EDUCATIONAL GRUP



Cosmopolitism



ANDRECO EDUCATIONAL GRUP

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY